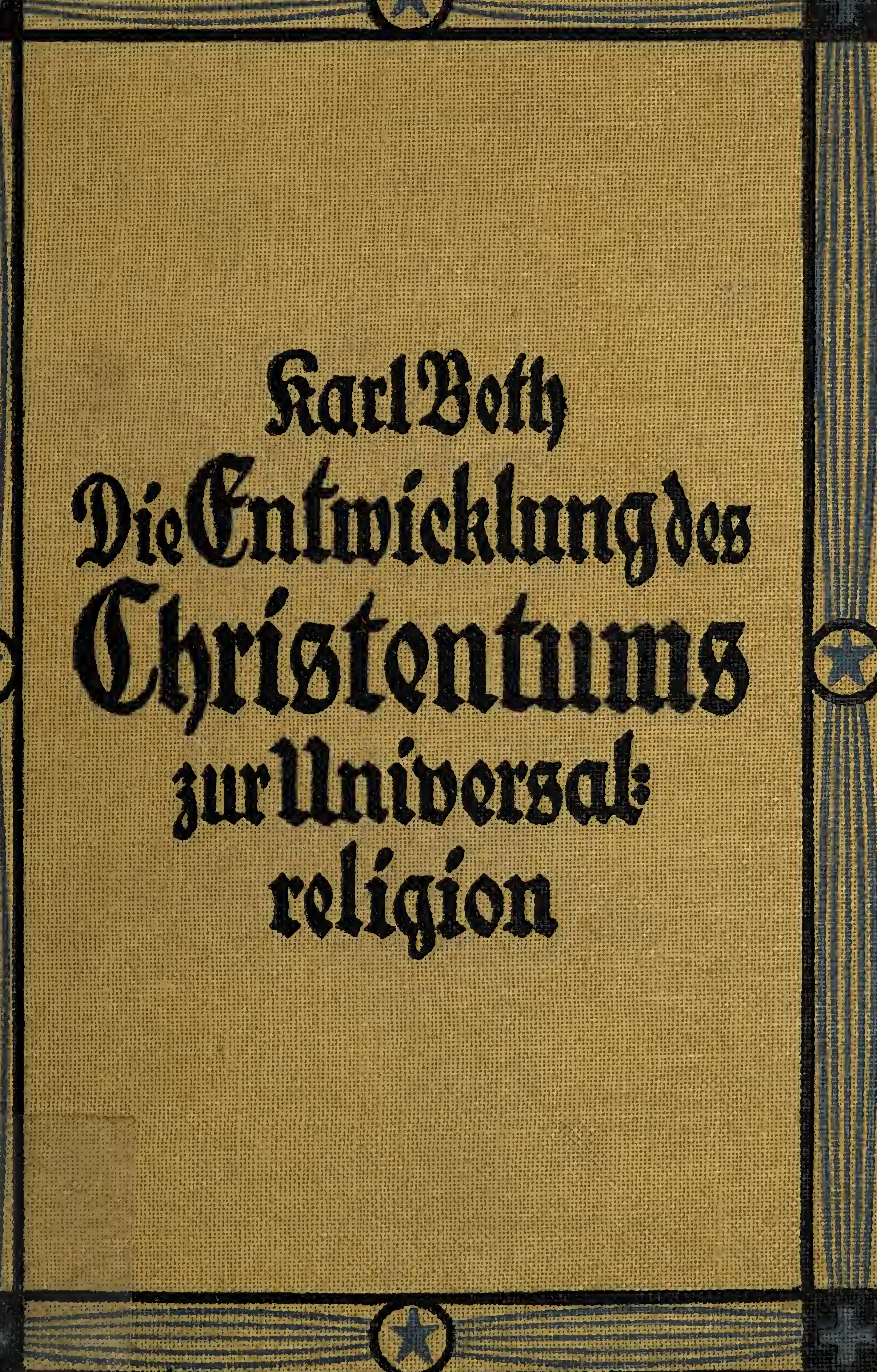

Karl Both
Die Entwicklung des
Christentums
zur Universal-
religion





Die Entwicklung des Christentums zur Universal-Religion

Die Entwicklung des Christentums

zur Universal-Religion

von

Professor D. Dr. Karl Beth



1913
Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

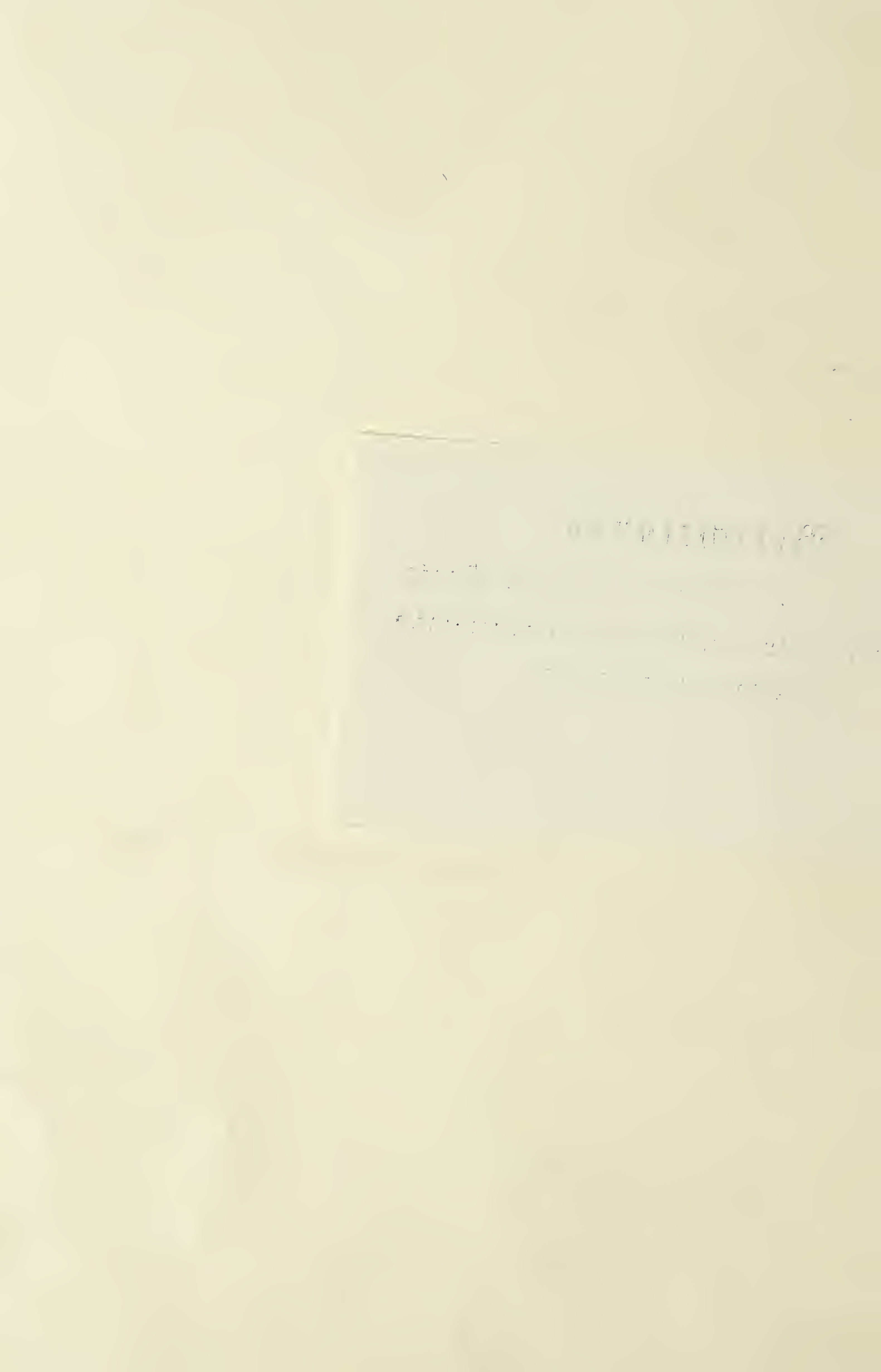


Druck
der Spamerschen
Buchdruckerei zu Leipzig.

Berichtigung.

Seite 71, Z. 1 v. u. ist statt von zu lesen Werke.

Seite 250, Z. 13 v. u. ist statt Protestantismus zu lesen Priestertums.



Vorwort.

Nicht wenigen unserer Zeitgenossen gilt das Christentum nicht mehr als eine feste Tatsache, sondern als ein Problem. Die einen wollen den Knoten zerhauen, indem sie eine allgemeine Vernunftreligion ohne jede historische Anknüpfung und ohne Dogmen oder ein Konglomerat aus verstreuten Religionen, Kulten und Philosophemen oder eine weitmaschige Theosophie synkretistischer Art oder auch eine religionslose Weltanschauung an die Stelle des Christentums setzen. Diesen Bestrebungen ist die Ansicht derjenigen entgegengesetzt, welche an den überlieferten Formen streng festhalten und dadurch Christentum und Kirche über die Krisen jeder neuen Gegenwart hinweg in alle Zukunft retten zu können meinen. Zwischen diesen Extremen bewegen sich zahlreiche Vermittlungsversuche. Zu solchen Perspektiven nimmt dies Buch insofern Stellung, als es den Nachweis erbringt, daß das Christentum eine lebendige Zukunft vor sich hat und mit ihr die Möglichkeit, sich zur Universalreligion zu entwickeln. Diese Entwicklung darf zu seinem Wesen gerechnet werden. Schon in seinen Anfängen sind die Grundzüge vorhanden, mit denen es auf eben die Entwicklungslinie gestellt wird, die zur Ausbildung der universalen Religion führen muß.

Für die Annäherung an dies Ziel ist allerdings nicht nur erforderlich, daß die dem Universalismus günstigen Züge folgerecht ausgestaltet werden, sondern auch, daß die entgegenstehenden Hemmnisse durch Umbildungen beseitigt werden. Beides ist im Laufe der christlichen Geschichte nur teilweis geschehen. Daher fehlt dem Christentum noch immer die Signatur der im eigentlichen Sinne universalistisch gearteten Religion. Zu eng bestimmt es im all-

gemeinen seine Grenzen. Und doch zeigt jeder Blick in seine Geschichte, daß es sich noch nie auf die Dauer mit einer ein für allemal fertigen, absoluten Formel hat begnügen können, sondern daß es bei seinem stets neuen Streben nach neuer Lebensluft die verschlossenen Pforten sprengte, um in die Weite hinauszutreten. Freilich kann es nicht wundernehmen, daß in solchen Fällen die alte Form mit der Rüstung und den Waffen der Vorzeit sich zur Wehre setzte. Aber auch erprobte Waffen rosten, und sie zerbrechen um so leichter, je längere Rast ihnen vergönnt gewesen war. Es wäre lohnend, die Kirchen- und Dogmengeschichte unter diesem Gesichtspunkt durchzugehen und an der geschichtlichen Lehrentwicklung im einzelnen nachzuweisen, mit welchen Mitteln neue Auffassungen sowohl durchgesetzt wie auch abgewiesen worden sind und wie stark sich die Typen der Lehranschauung in den christlichen Kirchen mit den Generationen verändert haben.

Allein mit einer Illustration der Entwicklung des Christentums aus seiner Geschichte befassen sich die folgenden Blätter nicht. Sie wollen vielmehr die Frage nach der Möglichkeit, daß und wie sich das Christentum zur Universalreligion entwickeln möge, grundsätzlich behandeln. Für diesen Zweck einer prinzipiellen Erörterung des zu entwickelnden universellen Charakters ist es ebenso ausreichend wie unerläßlich, auf den Ursprung des Christentums zurückzugreifen und an den neutestamentlichen Typen des Christentums zu verdeutlichen, wie verschieden die Ansätze und Auffassungsweisen der christlichen Religion schon in ihrer Entstehungszeit waren und wie verschiedene Entwicklungsmöglichkeiten demzufolge von Anfang an bestanden. Jedoch auch aus der Fülle des hiefür zu Gebote stehenden Stoffes wähle ich (im 3. Abschnitte) nur dasjenige aus,

was in näherer Beziehung zu dem Gedanken des universalen Christentums steht. Im übrigen mußte rücksichtlich der bloß grundsätzlichen Erörterung die Heranziehung von Einzelfragen und von Einzelmaterial beschränkt werden, so daß auch weder der Begriff des Wesens des Christentums noch der systematische Ausdruck der christlichen Welt- und Lebensanschauung eine eigene Behandlung finden konnten.

Zum Verständnis der Anlage des Ganzen bemerke ich, daß der erste Abschnitt ein Stück Wissenschaftsgeschichte bietet, um über die Herausbildung und den gegenwärtigen Standort des Problems zu orientieren. Da es sich ferner in der Geschichte des Christentums hauptsächlich um Entwicklung und nicht um Entfaltung handelt, so sah ich mich genötigt, diese beiden Begriffe, auf deren notwendige Unterscheidung ich bereits mehrfach hingewiesen habe (in meinem Buche „Der Entwicklungsgedanke und das Christentum" 1909 und in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1910, S. 406 ff.), in besonderem Abschnitte zuvor zu untersuchen. Aufs ganze gesehen, kam es mir im wesentlichen darauf an, in großen Zügen darzulegen, welches die Bedingungen für das Verständnis des Christentums sind, die erfüllt sein müssen, wenn es sich den Charakter einer Universalreligion soll zueignen können, den es ja bei seinem ersten Auftreten noch nicht besaß und der ihm im Laufe seiner Geschichte zum Teil sogar mehr und mehr — im Gegensatz eben zu der religiösen Entwicklungslinie, auf die es gestellt ward — entschwunden ist.

Wien, im Februar 1913.

Karl Beth.

Inhaltsverzeichnis.

Die Entwicklungsfähigkeit des Christentums.

In einem Zeitalter, das auf fast allen Gebieten der Erkenntnis den segensreichen Einfluß der Anwendung des Entwicklungsgedankens erprobt hat, sollte es zu den Selbstverständlichkeiten gehören, daß auch die christliche Religion ihre Entwicklung nicht nur durchgemacht hat, sondern hat durchmachen müssen, und daß es unmöglich ist anzunehmen, das Christentum von heute könne mit demjenigen des Anfangs vertauscht oder gleich gedacht werden. Gleichwohl begegnet man noch immer der Behauptung, die gesamte Entwicklung des Christentums sei eigentlich nur als eine Fehlentwicklung zu bezeichnen, sie sei eine Entartung, bei der das eigentliche Grundwesen des Christentums immer mehr verloren gegangen sei. Diese seltsame Meinung läßt sich geradezu die altprotestantische nennen, sofern sie die Übertragung der vor allem gegen die mittelalterliche Kirchen- und Lehrentwicklung gerichteten Geschichtsbetrachtung des Altprotestantismus auf die gesamte Laufbahn des Christentums von seinem Ursprung bis in die Gegenwart bedeutet. Der Katholizismus hat jederzeit in seinem eigenen Fortgange die normale Gestaltung der ursprünglich schon in ihrer Fülle gegebenen Ansätze der christlichen Religion erblickt und hat keinen Beruf in sich, seine dogmatisch als folgerecht erklärte Entwicklungsrichtung zu revidieren und die kritische Sonde daran zu legen. Hingegen der Protestantismus trat schon mit dem Satze ins Leben, daß im Laufe der vierzehn Jahrhunderte der Sinn des Neuen Testamentes auf den Kopf gestellt sei, daß die Papstkirche das Antichristentum repräsentiere und daß der Teufel in ihr auch den Glauben ins Gegenteil verkehrt, weil den Ar-

tikel von der Rechtfertigung allein durch den Glauben verdrängt, habe.

Der Altprotestantismus selbst hat jedoch diese Betrachtungsweise nicht uneingeschränkt durchgeführt. Denn er hat nicht nur die große Mehrzahl der in der kirchlichen Entwicklung entstandenen Dogmen übernommen und zunächst im großen und ganzen die scholastische Methode für die theologische Arbeit beibehalten, sondern er hat sich auch bei der Befolgung des Gedankens, daß das Neue Testamen respektive die Bibel die absolute Norm für alle Lehren und Riten der christlichen Kirche sei, sehr bald vor unüberwindlichen Hindernissen gesehen. So hat auch der Altprotestantismus durch diese tatsächliche Unmöglichkeit, sich auf die alleinige und unbedingte Geltung des biblischen Kanons zu stellen, bereits gezeigt, daß nicht nur der Kanon nicht die alleinige Quelle der christlichen Kirchen- und Lehrbildung gewesen ist, sondern daß er sie auch nicht sein kann und daß mit den bisher erfolgten Gestaltungen des Christentums das Ende aller christlichen Entwicklung keineswegs gekommen ist.

Das Bewußtsein von diesem Sachverhalt ist aber in den ersten drei Halbjahrhunderten der protestantischen Theologie nur wenigen Männern gekommen und nirgend so deutlich erwacht wie in dem divinatorischen Kopfe eines Georg Calixt. Er trat denn auch, von seiner umfassenden Erkenntnis der historischen Motive und Richtlinien aus, in den entschiedensten Gegensatz zur konfessionellen Polemik und genoß als Vater der Irenik und des „Synkretismus" auf lange hinaus infolge des Übergewichts der konfessionellen Eiferer kein vorzügliches und seinen Verdiensten entsprechendes Ansehen. Eine klare Erkenntnis jedoch davon, daß die christliche Religion einer über ihre ur-

sprüngliche Gestalt hinausführenden Entwicklung bedurft hat und weiterhin bedarf, hat erst mit derjenigen Periode des europäischen Geisteslebens sich zu bilden begonnen, mit der sich die Gegenwart nach rückwärts zur Einheit zusammenschließen darf, mit der Aufklärungszeit, so daß sich sagen läßt, jene Erkenntnis gehört der modernen Zeit an.

Daß sich die geistige Eigenart und insbesondere die wissenschaftliche Lage unserer Zeit nach rückwärts in der Epoche der Aufklärung abschließt, ist in gewissem Maße eine willkürliche Begrenzung, wie jede andere derartige Begrenzung auch. Wer sie vollzieht, muß sich bewußt sein, daß sie mehrfache Korrekturen verträgt und fordert, ja er wird diese Korrekturen gelegentlich selbst durchblicken lassen. Dieser Umstand kann aber nicht hindern, daß überhaupt historische Begrenzungen versucht werden. Was vor allem gegen die hier ins Auge gefaßte Begrenzung angeführt werden kann, ist nicht so sehr die in der heutigen und in der rationalistischen Zeit bedeutend anders orientierte geschichtliche Besinnung und Wertschätzung der Geschichte als vielmehr das im neunzehnten Jahrhundert erfolgte Eintreten ganz neuer Faktoren in den wissenschaftlichen Anschauungs- und Denkkreis. Sowohl die kritische Philosophie wie auch der zuvor nicht geahnte rapide Aufstieg der Naturwissenschaften in fast sämtlichen ihrer Zweige muß gegenüber der Aufklärungszeit als etwas Neues bezeichnet werden, das ein vollständig andersartiges Gepräge den Versuchen des Welt- und Lebensverständnisses aufgeprägt hat. Wer dies gegen die obige Begrenzung anführt, ist ohne Zweifel im Recht. Trotzdem bleibt das Recht zur Zusammenfassung unserer heutigen Zeit mit jener des achtzehnten Jahrhunderts bestehen, und wir können sagen: es ist ein gleichmäßig auftreibender Ast oder

Stamm geistiger Bildung, der seine Wurzeln im beginnenden 18. Jahrhundert, respektive, namentlich wenn man den Blick über das europäische Festland hinaus auf das britische Inselreich erweitert, im endenden 17. Jahrhundert hat.

Dieser Ansicht steht namentlich die Unterschätzung der Aufklärungszeit gegenüber, die in der Theologie noch sehr üblich ist. Bei dieser Unterschätzung ist der Wunsch der Vater des Urteilsspruches, demzufolge die gesamte Aufklärungszeit nur eine Episode sei, angefüllt mit leichten Einfällen und einigen destruktiven Tendenzen, die jedoch zum Glück wieder von der Bildfläche des geradlinigen geschichtlichen Fortgangs noch eben rechtzeitig verschwunden seien, um nicht großes Unheil zu stiften. Der Wunsch jedoch, es möchte mit dem Rationalismus also sein, zerschellt an der einfachen historischen Tatsächlichkeit, daß die wichtigsten wissenschaftlichen Methoden und die kritische Stellung zur Überlieferung auf allen Gebieten des Wissens und Fühlens in eben jener Zeit ihre Grundlegung erfahren haben. Daß weder die kritische Philosophie als solche noch die Naturbeobachtung im einzelnen damals fertig war, noch die historische Methode einwandfrei gehandhabt wurde, daß für alle diese Bestrebungen nur erst die Ansätze mühsam und allmählich damals gefunden wurden, ist selbstverständlich. Wohl aber läuft die Aufklärung in die aller späteren Philosophie irgendwie wegweisend vorangehende und auf die analytische Erfassung der philosophischen Aufgabe durch Locke fußende Philosophie eines Hume, in die mit lauter neuen Fragestellungen auftretende und die heutigen Fragen und Methoden keimhaft in sich tragende Theologie eines Schleiermacher, in die kosmologische Betrachtung eines Laplace, in die großzügige Dar-

bietung des entwicklungstheoretischen Gedankens für Natur und Geschichte bei Goethe und Herder aus. Ihre Unvollkommenheiten wurden durch diese Ausläufer und die sie anwendenden Geister überboten und überwunden, ihre Ziele erfolgreich gekrönt.

Sehen wir die historischen Zusammenhänge des neuen Geisteslebens unter diesem Gesichtspunkt der neuen Fragestellung und Methode, unter dem Gesichtspunkt der Problemformulierung und Problembehandlung an, so werden wir jenen nicht Recht geben können, die diese unsere Zeit mit dem 16. Jahrhundert zusammenschließen wollen. Gewiß ist daran so viel richtig, daß ohne eine reformatorische Tat, die mutig an alten Geistesbesitz die kritische Sonde legte, der Weg zur neuen Geistesfreiheit nie gewonnen wäre. Die Durchbrechung der mittelalterlichen Anschauungsweise war der Hebel, auf dessen Arm die neue Auffassung emporstieg. Allein zwischen jener Zeit und der Aufklärung liegt eine ganz andere, die sich abermals in die Ketten der früheren Betrachtung begab und die wir gewöhnlich als das Zeitalter der protestantischen Orthodoxie bezeichnen. Diese wollte die rechte Erbin Luthers sein, und noch heute beruft sich die neue Orthodoxie auf ihn. Sie hat ein Recht hierzu; denn leider hat Luther selbst, nachdem er die individuelle Gewinnung Gottes für sich erreicht und für die anderen empfohlen, nicht die Kraft gefunden, den neuen Standpunkt gegenüber seiner scholastischen Herkunft zu bewahren. Er vermochte keine Mannigfaltigkeit religiöser Erfahrungen und Erregungen zu verstehen, lehnte mystische und täuferische Bewegungen hart ab und überließ sich, um sich jeder eigenwilligen Religiosität zu erwehren, der Scholastik, die er doch nur dilettantisch zu gebrauchen vermochte. Die Person Jesu, die Sakramente,

die Gnade, der Gottesbegriff selbst wurden nun wieder in die Formeln der Schultheologie gezwängt. Und damit wuchs sein schon früh vorhandener Haß gegen Aristoteles, gegen die Philosophie überhaupt und gegen die „Vernunft“, die nach ihm als Teufelsorgan sich in die Religion mischte. Nicht nur für ihn selbst wurde diese Spaltung seiner Seele in die Seele des frommen Mönches und die des freien Reformators verhängnisvoll. Die Generationen von zwei Jahrhunderten übernahmen von ihm zugleich mit einem religiösen Individualismus ein neues scholastisches Joch, das erst abgeschüttelt werden mußte. Das Verdienst der Aufklärung war es, auf den ursprünglichen Geist der freien Kirchengründung zurückgegriffen und das Kleinod jener großen Werdezeit, die in vieler Hinsicht so kläglich endete, für die Zukunft gerettet und verwertbar gemacht zu haben.

Von der Renaissance war die Wertschätzung des Individuums über die Alpen in den Humanismus gewandert. Was die Ficino, Petrarca, Pico della Mirandola empfunden und sich erarbeitet hatten, war im mutianischen Kreise gepflegt, in der Erfurter humanistischen Schule auf den Studenten Luther und andere übergegangen, hatte in jenen den Anfang für neues geistiges Empfinden und Denken gewirkt, war in anderen Männern auch wohl gelegentlich zu einem Feuer aufgelodert, das gegen die Dunkelmänner emporzüngelte. Es war aber der Funke unter der Asche geblieben, und erst die Aufklärung hat das Motiv, das schon in der Renaissance gelegen, ergriffen. Hat die Renaissance voll Bewußtsein die Autonomie des Individuums proklamiert, so hat der Altprotestantismus alle im Sinne dieser Freiheitsidee auftretenden Bestrebungen verdammt. In der Praxis war die individuelle Ge-

bundenheit des Mittelalters und des Altertums wieder eingeführt, welch letzteres ja ebenfalls nach Fustel de Coulanges' vorzüglicher Charakteristik nicht einmal die Vorstellung der individuellen Freiheit kannte. Freilich regte sich im Altprotestantismus auch immer wieder die Erkenntnis, daß die Religion nur im mündigen Menschen gedeiht. Derjenige Reformator, der das Prinzip dieser Freiheit unmittelbar aus der Renaissance empfangen hatte und von ihm durchdrungen war, Zwingli, ging leider zu früh dahin, und sowohl die presbyteriale wie die landeskirchliche Form der neuen Weise des Christentums verabschiedete die praktische Zulassung jenes Gedankens. Daß gleichfalls der Ansatz der protestantischen Gemeinschaft dem Bedürfnis nach freier religiöser Beweglichkeit entsprungen war, zeigt die Fülle von aus diesem Boden emporsteigenden Sekten und neuen Erfassungen der Religion und Sittlichkeit. Besitzen sie auch durchgängig ein wirres, zügelloses Religionswesen, dem stets die Konsequenz der Anschauung fehlt, so sind sie doch ein Zeichen von Lebendigkeit. Ebenso jedoch, wie sie für sich selbst das Zeugnis des Lebens liefern, sprechen sie über den kirchlichen Boden, dem sie entstammen, das Urteil der Ungenügendheit und erweisen auch an ihrem Teil die schulmäßige Richtung des Protestantismus als eine Halbheit, die vorwiegend die Form des der Religion eigentümlichen konservativen Grundzuges ist. Die religiöse Befreiung bedurfte zu ihrer Auslösung weit stärkerer, von außen aus den übrigen geistigen Bedürfnissen sich ergebender Motive. Da diese erst mit der Aufklärung einsetzten und von ihr her eine religiöse Auffassung in die Wege leiteten, die wir als Neuprotestantismus bezeichnen, so schließt sich unsere Zeit in religiöser Hinsicht mit der aufklärerischen zusammen.

Auch für die katholische Kirche selbst begann der Reformgeist seit der Renaissance wirksam zu werden. Daß die Päpste jener Tage, während sie mit der Herstellung des äußern Zustandes der durch das avignonesische Exil und zahlreiche politische Wirren schwer geschädigten Kirche ganz beschäftigt waren, für die Aufnahme intellektueller und ästhetischer Ideen noch Zeit fanden, ist hoch anzurechnen. Die Pläne von Männern wie Savonarola waren von denen Luthers gar nicht so verschieden, wie das besonders von katholischer Darstellung der Kirchengeschichte öfters behauptet wird. Vor allem waren beide darin gleichgestimmt, daß sie eine Reform der Kirche mit der Kirche und unter Belassung des kirchlichen Dogmas anstrebten. Luther selbst hat ja nicht den entscheidenden Anstoß zu einer Revision des Dogmas gegeben; seine Kritik am hergebrachten Dogma war geringer als diejenige vieler anerkannter Lehrer der katholischen Kirche. Selbst der Angriff auf das hierarchische System ist bei Luther zunächst sekundär, wennschon er alsdann zum Hauptpunkt wurde. Der Katholizismus hat jedoch seine seit beinahe zwei Jahrhunderten gefühlte Reformbedürftigkeit endlich im Tridentinischen Konzil offen anerkannt und in den decreta et canones des Konzils zu befriedigen gesucht, und die katholische Geschichtsschreibung zögert heute durchaus nicht, anzuerkennen, daß die deutsche Reformationsbewegung sowohl zu einer Vermittlerin echt religiösen Lebens geworden ist als auch den Anstoß zu jener „Läuterungsarbeit in der katholischen Kirche selbst" gegeben hat und die „Rolle eines scharfen Zensors bis zur Stunde geschäftig spielt".[1] Indessen hat auch der Geist der Aufklärungszeit nicht bloß

[1] Albert Ehrhard, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert. Neunte bis zwölfte Aufl. (1902.) S. 126—128.

der Weiterentwickelung des Protestantismus, sondern auch derjenigen des Katholizismus wesentliche Dienste geleistet. Man kann diesen Einfluß zunächst an einzelnen Erscheinungen bemerken, auch wenn sie keinen offiziellen Charakter bekommen haben. Die Linie des Rationalismus wurde eingehalten und aufs feinste zugespitzt von Georg Hermes, der, vom Zweifel ausgehend, durch dessen Überwindung zum Offenbarungsglauben führte und die kirchliche Lehre als eine vernunftgemäße darzustellen liebte. Da er jedoch seinen Standpunkt auf die Formel brachte, man könne nur glauben, was man aus Vernunftgründen, theoretischen oder praktischen, für wahr erkannt habe, so wurde seine Richtung 1835 von Gregor VI. verurteilt. Die Lehre Anton Günthers, die ein kühner Versuch philosophischer Klärung des katholischen Lehrsystems war, wurde ebenso wie der von Belgien her sich neu ausbreitende Ontologismus kalt gestellt.

Nichtsdestoweniger hat sich der Geist der Aufklärungszeit ein wenn auch bescheidenes Recht innerhalb der katholischen Theologie zu verschaffen gewußt. Das kommt vor allem darin zum Ausdruck, daß die bisherige vorwiegende Beschäftigung mit der Patrologie durch ein sehr reges apologetisches und religionsgeschichtliches Interesse ergänzt worden ist. Wenn Ehrhard[1]) unter Würdigung dieses Tatbestandes beklagt, daß der katholischen Kirche noch kein großer philosophischer Geist geschenkt wurde, den man in Analogie zu der neuerlichen Inanspruchnahme Kants für den Protestantismus als den Philosophen des Katholizismus bezeichnen könne, so spricht sich auch in diesem Desiderium des bedeutenden katholischen

---

[1]) Ehrhard, a. a. O., S. 217.

Dogmenhistorikers das Bedürfnis nach einem die alten Grundlagen überholenden modernen Bündnis der kirchlichen Lehre mit der zeitgemäßen Philosophie aus. Allein der von Ehrhard hervorgehobene Mangel kann erst dann behoben werden, wenn der Katholizismus selbst dem Gesamtgeist der Neuzeit sich erschließt und dem Verständnis einer Philosophie Eingang gewährt, die nicht Repristination der Antike, sondern Fundamentierung der Weltanschauung auf dem Boden der modernen Erkenntnis sein will. Hingegen hat sich die katholische Theologie — und das bezeugt eben ihre Wendung zu den in der Aufklärung gefundenen Problemstellungen — den Fragen nach der Begründung der Religion im modernen Geistesleben, nach dem Wesen des Christentums im Zusammenhange mit der allgemeinen Theorie der Religion eifrig gewidmet. Ja den von der modernen Naturwissenschaft dargebotenen Problemen einer religiösen Weltansicht hat der apologetische Eifer katholischer Theologen sich viel reichlicher und eingehender zugewendet, und die Pflege der allgemeinen Religionsgeschichte ist innerhalb der katholischen Theologie umfassender in Angriff genommen, als von seiten der protestantischen theologischen Wissenschaft.

Die Aufklärung wurde im Jahre 1800, nachdem sie bereits auf eine eigene Geschichte zurückblicken konnte, von dem Kantianer Tieftrunk also bestimmt: „Die Denkungsart und die Willensmaxime, aus der Vormundschaft, die da nicht sein soll und die auch nicht ist, wenn man nur will, herauszugehen, ist Aufklärung, und ihre durch sie allmählich errungene Frucht ist Aufgeklärtheit." Zugleich meint derselbe Philosoph, diesen Grundsatz der Aufklärung ergreife der Mensch urplötzlich, sobald er sie begriffen und die Selbständigkeit des Geistes schätzen ge-

lernt habe, denn: „sie ist die Umschaffung der feigen und faulen Denkungsart zu einem Entschluß, selbst tätig durch eigene Vernunft zu sein.“[1]) Die führenden Männer der Richtung waren sich also bewußt, den Bruch mit der mittelalterlichen Weltanschauung im Gegensatz gegen religiöse Tradition vollzogen zu haben, und sie wollten gerade in dieser der religiösen Überlieferung entgegengesetzten Richtung aufklärerisch sein und wirken. Aber die Entbindung der spezifisch religiösen Kritik war doch erst auf dem Grunde des geweiteten wissenschaftlichen Horizontes und der neuen wissenschaftlichen Methode erfolgt, die geradlinig zu den Methoden heutiger wissenschaftlicher Arbeit umgebildet worden ist. Vor allem war es ein rascher Aufschwung einiger Gebiete der Naturerkenntnis und der erwachende historische Sinn, die dem Zeitalter der Aufklärung — neben seinen ihm eigentümlichen Einseitigkeiten und Beschränktheiten — dasjenige Gepräge liehen, das zugleich das auf die Aufklärung folgende Jahrhundert bestimmt hat.

Man darf sagen, daß es die Naturwissenschaft war, welche zuerst den Blick des Menschen für die Erkenntnis einer neuen Welt weitete. Francis Bacon eröffnete das 17. Jahrhundert mit der Erkenntnis, daß der Verstand an sich zur Entdeckung der Wahrheit unfähig ist; daß vielmehr eine systematische Naturdurchforschung für die Welterkenntnis unerläßlich ist. Das zum Zwecke des Naturerkennens angestellte Experiment wurde von ihm zum ersten Male ausführlich besprochen [naturam inserare, introspicere] und methodisch durchgeführt. Seine Schule ist es, wenn John Locke, Descartes' Annahme angeborener Ideen

---

[1]) J. H. Tieftrunk: Die Religion der Mündigen I, 9.

bestreitend, alle Empfindung konsequent sensualistisch erklärte. Gleichzeitig nahm sich der Begründer der mathematischen Physik und Astronomie Galilei der kopernikanischen Entdeckung an und verhalf ihr zu bedeutender Verbreitung. Kepler und Newton bauten die Astronomie zu einem gefestigten Wissen vom Weltall aus. Die mathematischen Erkenntnisse von Leibniz und die von diesem Denker selbst vollzogene Anwendung derselben auf das Naturgeschehen ermöglichten die erste Vorstellung von der kontinuierlich fortschreitenden, deszendenzmäßig ansteigenden organischen Entwicklung. So ist es dem allerdings vielfach stark retardierenden Leibniz zu danken, daß genau ein Jahrhundert vor Darwins erster Konzeption der Artenentstehung der 26jährige K. Fr. Wolf 1759 durch seine damals nicht beachtete „theoria generationis" den wirklichen epigenetischen Entwicklungsgedanken für die organische Ontogenese, für die Entwicklung des Einzelwesens aus dem Ei, aufstellte. Als Goethe seine Pflanzenmetamorphose gefunden, entdeckte er in Wolf einen „trefflichen Vorarbeiter", der die Idee der organischen Entwicklung richtig erfaßt. Diese Linie der Naturbetrachtung lief während des 18. Jahrhunderts in Herders bahnbrechende geniale Intuition des Evolutionismus aus, die Tieftrunk für seinen als „Gesetz der Vernunfteinheit" herzustellenden Monismus übernahm. Mit der Aufstellung des monistischen Prinzips, welches für die organische Welt die Kontinuität aller Formen und deshalb „die Unendlichkeit der Zwischenglieder innerhalb zweier Arten" behauptet, das Aufsteigen zu höheren Gattungen nach der lex continui in natura postuliert und sämtliche Einzelkräfte des Welthaushalts in einer einzigen radikalen, d. h. absoluten Grundkraft zusammenfaßt, hat die vorahnende oder

divinatorische Epoche der Moderne, die der Einzelarbeit des Forschers voraufging, ihren Höhepunkt erreicht und in der Theorie vorweggenommen, was es in der Folgezeit auszuführen galt und gilt[1]). Dadurch zeigt sich recht deutlich die enge Zusammengehörigkeit jener Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts mit dem 19. und 20. Dabei ist sich sowohl Herder wie Tieftrunk der Unmöglichkeit des Nachweises aus der Erfahrung wohl bewußt. Letzterer nennt demgemäß die Kontinuität der Form „eine Idee, der kein kongruierender Gegenstand in der Erfahrung je aufgewiesen werden kann"; um so inniger jedoch faßt er den Zusammenhang der Arten untereinander, die „keinen Übergang durch einen Sprung" erlauben.

Hand in Hand mit der freien Beobachtung der Natur ging die Emanzipation von den kirchlich autoritativen Fesseln. Der Ton, den Locke angab, blieb der herrschende auf lange. Wie er seinen anerzogenen Puritanismus in independentischem und latitudinarischem Sinne zur Begründung wirklicher Frömmigkeit wendete und deshalb einen vor der Vernunft bestehenden Glauben, eine mit unserem erfahrungsmäßigen Wissen von der Welt übereinstimmende Offenbarung zur Anerkennung bringen wollte, so haben die englischen und französischen „Deisten", die Toland, Tindal, Chubb, sowie die Enzyklopädisten die Vernunft zur obersten Richterin eingesetzt und das Christentum als ein vernünftiges und not mysterious, daher auch so alt wie die Schöpfung erklärt, und so haben die deutschen Aufklärer von Chr. Fr. Wolff an das Christentum mit aller vernünftigen Erwägung in Einklang zu setzen sich bemüht. Die andere Richtung inaugurierte David Hume,

---

[2]) Tieftrunk, a. a. O., II 40—48.

der zunächst weniger durch seine tiefe Untersuchung über das menschliche Erkenntnisvermögen wirkte als durch seine „natürliche Geschichte der Religion" von 1757, die dartat, daß die hypothetische Urreligion keineswegs ein hoher sittlicher Monotheismus gewesen sein kann, sondern ein niedriger Geisterglaube, der nicht dem vernünftigen Denken, sondern vielmehr der durch Furcht vor schlimmen und Hoffnung auf bessere Ereignisse erregten Affektualität und Imagination entsprungen ist. Hume ging hiermit schon über das allgemeine Niveau der Aufklärungszeit hinaus, sofern er nicht mehr die Vernunft als die Quelle der Religion hinstellte, sondern die Religion als eine irrationale Größe beschrieb. Sehen wir an dieser Stelle davon ab, daß die englische und französische Aufklärung schließlich zum Bruch mit dem Christentum führte, während die deutsche Aufklärung, getreu ihrem Ursprung aus der optimistischen Vermittlungstendenz der Leibnizschen Kirchenpolitik, immer die Versöhnung von Christentum und zeitgemäßer Bildung als ihr Ziel festhielt. Jedenfalls ist über diese Differenz der Standpunkte hinaus die allgemeine Signatur jener gewaltigen Epoche der Geisteserhebung die, daß man sich nicht mehr mit der in der Tatsache der Kirche und ihrer Überlieferung gegebenen Behauptung der Wahrheit und Einzigkeit der christlichen Form der Religion begnügte, sondern nach einer von jener alten Autorität gänzlich unabhängigen Begründung fragte, gleichviel ob eine solche wirklich zu erreichen war oder nicht.

Die unmittelbar auf die Aufklärung folgende Zeit hat die großen Probleme, die von ihr aufgeworfen waren, nicht zu würdigen gewußt. Es waren besonders die zwei so verschiedenartigen philosophischen Grundanschauungen Kants und Hegels, die durch die eigentümliche Art ihrer

positiven Wertschätzung des Christentums, beim einen aus der praktischen Vernunft, beim anderen aus der absoluten Idee hergeleitet, die eigentliche religionsphilosophische Frage der Aufklärung verdrängten. Wenn auch gerade unter den ersten Nachfolgern beider Denker einige waren, die das Problem des Geltungsbereiches der christlichen Religion einer vorläufigen Lösung entgegenführten, die nicht ganz im Sinn ihrer Meister war (Tieftrunk, Feuerbach), so ist doch erst die neueste Zeit eben dieser Frage wieder ernsthaft nahegetreten, um sie nicht wieder aus dem Auge zu lassen, bevor sie eine unserer heutigen wissenschaftlichen Lage entsprechende Antwort erhalten hat. Es ist dabei freilich wegen der langen verflossenen Zwischenzeit nicht wohl zu erwarten, daß die Thesen der Aufklärungstheologen und -philosophen noch rückhaltlose Zustimmung erfahren. Immerhin aber ist es billig, ihres Standpunktes zu gedenken. Finden wir doch hier die Frage gestellt, ob das Christentum den Anspruch auf Alleingültigkeit mit Recht erhebe, ob in seiner kirchlichen und dogmatischen Fassung die wahre Menschheitsreligion enthalten sei oder ob es von seiner ursprünglichen Gestalt her zur universalen Religion werden könne.

Häufig genug ist in gut gemeintem Eifer für die christliche Kirche den Rationalisten diese Fragestellung verargt worden, ohne daß man sich dessen bewußt gewesen wäre, daß die Kirchengeschichte in fast jedem Jahrhundert die Namen von Leuten aufgezeichnet hat, die eine Aufbesserung oder Ergänzung des Christentums, mindestens des ihnen aus ihrer Kirche bekannten Christentums verlangten, praktisch anstrebten oder theoretisch vertraten. Zu erinnern wäre schon an die Montanisten und an Mani, die durch ihre Prophetie des Christentums vollendete Ge-

stalt bringen wollten, an den Paulicianer Sergius, an zahlreiche Mystiker des frühen und späteren Mittelalters, die, selbst im Besitz der unmittelbaren Einwirkung des „fließenden Lichtes der Gottheit" oder direkter fortlaufender Offenbarungen, über das dunkle und unzulängliche Niveau der biblischen Religion sich hinausgehoben fühlten; an die Sekte des Amalrich von Bena, die mit der Behauptung einer dreifachen geschichtlichen Inkarnation diejenige des heiligen Geistes täglich für die Herstellung des Weltendes am Werke erklärte, und zwar nicht bloß unter Belassung der kirchlichen Formen, sondern ausdrücklich auch im Ausblick auf eine Zeit, da mit dem wirklichen Anbruch der Herrschaft des Geistes auf Erden viele kirchliche Einrichtungen abgeschafft sein würden. Die offenbarungsgeschichtliche Konstruktion von drei oder vier Weltzeitaltern war eine im Mittelalter sehr beliebte Methode, um eine Möglichkeit ins Auge zu fassen, wie mit dem Anbruch des letzten Reiches des Geistes oder des ewigen Evangeliums die rechte Vollendung des Christentums in einer Form anheben werde, die in der neutestamentlich begründeten Religion noch nicht enthüllt war. In den an Joachim von Flora angeschlossenen Bruderschaften und den Apostelbrüdern, deren Haupt Dulcinus war, sind diese Erwartungen gepflegt worden, und sie bekundeten, daß lebendige Frömmigkeit alleweil ihre eigenen Wege gehen will und muß und sich nicht an dem Buchstaben allein genügen läßt. Bei den Täufern, Quäkern und anderen Sekten, bei Swedenborg und seiner „neuen Kirche", bei Rosenkreuzern wie Sperber, in neuen Messiassen und Christussen wie Jean Naylor ist immer unverhohlen und in volkstümlicher Weise das Bestreben hervorgetreten, neue Offenbarungen, neue Wahrheiten, neue Perspektiven zu gewinnen. Nie würden diese

Parteien und Männer, vor die Frage gestellt, behauptet haben, daß sie über das Christentum hinausgegangen wären, aber in Wahrheit suchten sie nach etwas Vollkommenerem als was ihnen Neues Testament und Kirche boten.

Nun war, wie aus dem bereits Erwähnten hervorgeht, die Reformation diesem Bedürfnis in keiner Weise entgegengekommen. Hatte sie doch die von ihr vorgenommene Änderung allein damit begründet, daß die ursprüngliche Gestalt des Christentums nach der Bibel wieder hergestellt werden solle. Und sowohl das Zeitalter der Reformation selbst, wie das der Orthodoxie befanden sich in dem Irrtum, ihr Christentum sei die Religion und Sittlichkeit des Neuen Testaments. Der Protestantismus setzte sich durch diese Selbsttäuschung von vornherein in einen bedenklichen Nachteil gegenüber dem Katholizismus, der in der Tradition von je ein urkundliches Mittel besaß, eine über das Neue Testament hinausgehende Religionsform für authentisch zu erklären, und der deshalb in richtiger Wertschätzung des Entwicklungsgedankens dieser Tradition selbst eine perennierende, ununterbrochene Weiterbildung zusprach. Indem sich der Protestantismus dem gegenüber auf die heilige Schrift allein berief und stützte, verzichtete er auf jegliches Mittel des Fortschrittes und setzte sich bei jeder wirklichen Neubildung, die ja unvermeidlich war, der Gefahr aus, für untreu gehalten zu werden. Dieser Vorwurf war aber unausbleiblich, sobald der tatsächliche Unterschied des protestantischen und urchristlichen Geistes zum Bewußtsein kam. In diesem Falle konnte nicht verborgen bleiben, daß der biblische Grundsatz des Protestantismus (das sogenannte formale Prinzip) überhaupt nicht eingehalten werden konnte. Und nachdem von einigen mystischen und

rationalen Freidenkern wie Konrad Dippel mit seiner Verkündigung der stetigen Offenbarung in den von Gott zu seinen Organen erkorenen Menschen oder von dem vagabundierenden Johann Christian Edelmann mit seiner gleichen Geringschätzung jeder Religion und seiner Identifizierung der verschiedenen Religionsweisen hinsichtlich ihres Kernes und Wertes in unsicherem Tasten das Fehlerhafte der kirchlichen Anschauung zu fassen versucht war, haben die Versuche eingesetzt, methodisch zunächst den Fehler richtig zu bestimmen und dann ihn zu beseitigen.

Diese Versuche lassen sich in zwei Klassen scheiden. Die einen arbeiteten mit der Absicht, die urchristliche Religionsweise vollkommener herzustellen, um also bei möglichst enger Anlehnung an die Zustände einer fernen Vergangenheit auf Entwicklung des Christentums zu verzichten: das ist die pietistische und supranaturalistische Richtung. Die anderen aber, die eine feste Wertschätzung der Kulturgüter und Anschauungen ihrer eigenen Zeit besaßen und daher an menschliche Errungenschaften und an Fortschritt glaubten, erhoben angesichts der Einsicht in die Unmöglichkeit der Zurückschraubung auf den ursprünglichen Religionszustand die Forderung, alles das aus der ursprünglichen Form der christlichen Religion, wenn diese Religion für die Gegenwart dienlich sein solle, auszuscheiden, was dem Geist der neuen Zeit fremd ist, das bloß „temporell" und „lokal" Wertvolle. Das ist die rationalistische Richtung. Beide Richtungen traten daher in Gegensatz zur Orthodoxie und wirkten jede an ihrem Teile und mit ihren sonderlichen Mitteln auf Zersetzung des geltenden Dogmenkomplexes hin. Aber mit einem fundamentalen Unterschied im Endergebnis: die erstere Richtung trachtete in möglichst strenger Durchführung des Urtypus christlicher Reli-

gion einen festen, stabilen Kodex zu gewinnen, der für alle Zeiten absolute Geltung haben muß, und nur durch die Umbiegung dieses Grundsatzes seitens der zuvor erwähnten mystisch und schwärmerisch angehauchten Elemente gewann hier der Gedanke der Weiterbildung und individuellen Erneuerung des religiösen Fundamentes Sinn und Boden. Die rationalistische Richtung hingegen sagte sich mehr und mehr von der alten Art der Geschichts- und Weltbetrachtung los und wollte unter Zugrundlegung allgemeiner religiöser Ideenbildung und durch die Aufstellung eines allmeinen, nicht einengenden Grundtypus nur ein Feld erreichen, auf dem eine stetige Weiterbildung der individuellen und zeitgemäßen Weise der Frömmigkeit sich ergebe.

Dieser Richtung war aber die Zukunft vorbehalten. Das versteht man ohne weiteres, sobald man sich klar macht, daß sie eben dort einsetzte, wo die Renaissance aufgehört hatte, und daß sie mit der Wiederaufnahme und Weiterbildung jener Motive den modernen Geist fester gründete. Sie zog die neue Konstellation der geistig-wissenschaftlichen Lage, die sich seit der Renaissance gebildet, in ihren Dienst. Neben den Naturwissenschaften waren das eine neue Soziologie und im Bunde damit eine neue geschichtsphilosophische und religiöse Auffassung. Denn die Renaissance selbst war eine praktische Erneuerung der Gesellschaft und wandelte von Grund aus die Anschauung vom gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen und von der Gesellschaftsgeschichte. Wie die Renaissance, aufs Ganze gesehen, sich als gewaltige Emanzipationstat darstellt, durch die der mittelalterliche Mensch sich von jeder Art Autorität befreite und Individuum wie Gesellschaft eigengesetzlich verstehen und regeln lernte, so verband sich die rationalistische Denkweise mit derjenigen Auffassung,

die in Würdigung von Kausalzusammenhang und Mechanismus des Geschehens das Menschenleben nicht mehr nach einem von obenher ihm aufgebürdeten und äußerlich vorgezeichneten, sondern nach einem der Menschheit selbst immanenten Zweck und nach einem autonom in der Menschheit waltenden Lebenszweck beurteilte, daher das Wunder und das greifbare Eintreten des Übernatürlichen in die irdische Sphäre aus der Begreifung und Deutung der Weltverhältnisse ausschloß. Es war eine kausal-soziale, dem kirchlichen Supranaturalismus abgeneigte Anschauung. Daß einzelne Erkenntnisse des Naturzusammenhangs nicht mit einzelnen Sätzen der Bibel über die Naturwelt stimmen wollten, war das Mindeste und kam kaum in Frage angesichts der sich darbietenden neuen methodischen Anschauung. Vielmehr entsteht durch die Beurteilung des individuellen wie gemeinschaftlichen Lebens nach einem durch die Menschheit zu findenden, durch sie auszuführenden und zu steigernden Zweck eine neue historische Anschauung von der Menschheit, die das Paradies und goldene Zeitalter nicht mehr rückschauend am Anfang sieht, aber eigentlich auch nicht am Schluß zu verwirklichen denkt, sondern die auf einen unendlichen Fortschritt der Menschheit ausblickt. Während bisher die ganze Welt genügend begriffen schien, wenn man wußte, daß sie als ein Gotteswunder entstanden ist und regiert wird; ja während überhaupt anher die kirchlich befürwortete Weltauffassung gleichsam mittels des Wunders die Rätsel des Daseins erklärte und das Wunder unter die Voraussetzungen des Weltverständnisses zählte; während also in der Tat das Wunder und oft auch speziell die Weissagung samt ihrer Erfüllung das brauchbarste Beweismittel der Religion für sich und ihre Institutionen gewesen: so wird jetzt

die gesamte Wirklichkeit aus dem Gesichtspunkt des Kausalitätsgesetzes betrachtet und jenes Wunder, das die Wissenschaft nur mehr aus der Überlieferung kennt, wird bestenfalls zum Objekt des Beweises, sofern überhaupt an jener Überlieferung ein Interesse bestehen bleibt.

Dieser Wandel fällt zum Teil auch auf Rechnung des Einflusses antiker Philosophie. Platonismus und Stoizismus mitsammen stärkten das Gefühl eigener Hoheit und Gottverwandtschaft des Menschen. Hatte sich das mittelalterliche Individuum begnügt zu glauben, daß die Kirche mit ihren Organen und Institutionen für sein Heil sorgt, so nährte die Renaissance das Bewußtsein, daß der Mensch, in dem ja göttliche Kräfte wohnen, auch in religiöser Hinsicht etwas Freies und Selbständiges sein müsse. Zugleich gelangte aber auch die von der Kirche bei ihrer ausschließlichen Bewertung der biblischen Offenbarung gänzlich ausgeschaltete stoische Idee von der nicht örtlich und zeitlich gebundenen, sondern allgemein sich verbreitenden göttlichen Offenbarung und von dem allgemeinen Wirken Gottes durch den göttlichen Logos (λόγος σπερματικός) wieder zu Anerkennung, und diese Idee stählte nicht nur die sittliche, sondern auch die religiöse Autonomie und setzte den Wert der kirchlicherseits für exklusiv erklärten einen Offenbarung, die da kodifiziert war, aus dem Vorrang der Alleingültigkeit herab. Dazu trug ferner der gar nicht neue Zweifel an Gottes Weltleitung und an dem Ursprung der Welt aus Gott bei, den schon etwa tausend Jahre zuvor zum Beispiel Marcion so formulierte: Wie verträgt sich diese materielle Schöpfung mit dem Gedanken eines geistigen Gottes? Der der Welt und dem Menschengeiste einwohnende oder immanente Gott stellte sich gegen den nur der Kirche immanenten Gott in Positur. Kein Wun-

der, daß es so kam. War doch der eigentliche Begründer des Katholizismus, Augustin, ebenfalls nicht durch den Gedanken der kirchlichen Autorität, den er hernach stabilierte, sondern durch das vom Neuplatonismus übermittelte Bewußtsein der Immanenz Gottes im menschlichen Leben über seine Zweifel vorgedrungen. Daß die Schriften Petrarcas, der den geistigen Weg des Monikasohnes nachwandelte, von ganz Europa verschlungen wurden, zeigt, ein wie vortreffliches Heilmittel gegen die Geistesknechtung des Mittelalters die Zeit im Gedanken der göttlichen Immanenz anzunehmen glaubte. Das für die Religionsgeschichte und für die Bewertung des überlieferten Religionssystems wichtige Ergebnis der Epoche war, wie es von Dilthey[1]) genannt wird, der „religiös-universalistische Theismus" d. h. „die Überzeugung, daß die Gottheit in den verschiedenen Religionen und Philosophien gleicherweise wirksam gewesen sei und noch heute wirke"; nicht eine bloße Theorie, sondern eine im eigenen Leben den Menschen der Zeit aufgegangene Wahrheit.

Der Altprotestantismus hat diese Motive, aus denen er selbst zum Teil wenigstens herstammte, nicht voll verstanden, man kann sagen, er blieb unmodern. Erst die Aufklärung hat die Konsequenzen aus der Gründungszeit des Protestantismus zu ziehen ermöglicht und den Neuprotestantismus geschaffen, der durch Heranziehung der geschichtlichen individuellen und wissenschaftlichen Bildungsmittel dem Ideal, das zu Anfang des 16. Jahrhunderts vorschwebte, gerecht zu werden begann. Aber auch noch die erste Zeit der Aufklärungsperiode war unsicher in ihrer religiösen Stellungnahme. Zu tief war die durch Jahrhun-

---

[1]) Archiv f. Gesch. d. Philosophie 1892 (Band V) S. 344ff.

derte angewöhnte Zuflucht zur vorgesetzten Autorität eingewurzelt, als daß man ohne feste Norm der religiösen Frage hätte näher treten können. An die Stelle der verabschiedeten Normen wurde die auch von der Scholastik empfohlene des Naturgesetzes gestellt. Die Folge war nur, daß der biblische Kanon durch die natürliche Vernunft ergänzt und abgeschwächt wurde, woraus dann die umgekehrte Maxime gefolgert wurde, daß die Vernunft durch die Offenbarung ergänzt und vervollkommnet worden sei. An dieser mühsamen Verbindung von Vernunft und Offenbarung, von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung erschöpfte sich die von der Leibniz-Wolffschen Schule herkommende Religionswissenschaft. Von einem positiv brauchbaren, neuen Aufriß war noch keine Rede. Auch die tüchtigen Arbeiten Semlers führten nicht weiter als bis zu solchem populären Bildungsgemisch, dem flachen Hintergrund der nüchternen, vielberedeten Berliner Aufklärungsstimmung. Die einen, welche mit logischen Gründen argumentierten, gestanden nach der Art Lockes dem Christentum den Vorzug der Beglaubigung und frühzeitigen Ergänzung der natürlichen Religion zu, den anderen fielen mit der übernatürlichen Jesusoffenbarung, resp. auch schon mit ihrer Einzigkeit alle Wertmerkmale der Religion überhaupt dahin, so daß ihnen die Religion in Illusionismus versank.

In diesem Gewirr von Halbheit, Energielosigkeit und Gleichgültigkeit ragt für lange Zeit als einzige feste Säule und wegweisender Markstein Lessing empor, dessen ernster, selbständiger Sinn durch seinen Brief an Nicolai von 1769 beleuchtet wird: „Sagen Sie mir von Ihrer berlinischen Freiheit zu denken und zu schreiben gar nichts. Sie reduziert sich einzig und allein auf die Freiheit, gegen die Religion so viel Sottisen zu Markte zu bringen

als man will. Und dieser Freiheit muß sich der rechtliche Mann nun bald zu bedienen schämen." Den Grund für diese Absage Lessings an die „Nikolaiten und Ver-Biesterten" kann man in dem Urteil über die neu entstehende Theologie finden, das er im Brief an seinen Bruder ausspricht: „Was gehen mich die Orthodoxen an? Ich verachte sie eben so sehr wie du. Nur verachte ich alle neumodischen Geistlichen noch mehr, die Theologen viel zu wenig und Philosophen lange nicht genug sind." In diesen Worten liegt ein Programm. Daher erging es selbst dem verständigen Reimarus in den Augen Lessings nicht besser als den Nikolaiten: mit den bisherigen Stützen einer göttlichen Beglaubigung durch Wunder und Weissagungen fiel auch dem Verfasser der „Wolfenbütteler Fragmente" das ganze Christentum. Für Lessing hingegen folgte aus dem Zusammenbruch jener morschen Stützen zunächst, daß man sich nach anderen Stützen umzuschaun habe oder auch, daß man das Christentum selbst genauer ins Auge fasse. Denn nicht einmal die Unvollkommenheit der christlichen Sätze könne wider ihre Herkunft aus göttlicher Offenbarung angeführt werden, weil solche Unvollkommenheit eine sehr zweckmäßige Anpassung an den Bildungszustand der Menschheit sein kann.

Hiermit sind wir an dem großen Schritt angelangt, den Lessing tat, das Thema seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes" ist hiermit angeschlagen. Will man von göttlicher Offenbarung sprechen, so grenzt es schon an Lästerung ihres Urhebers, wenn sie eine vollkommene genannt wird. Das würde ja bedeuten, daß Gott keine weise Rücksicht auf die stufenmäßig fortschreitende Fassungskraft der Menschen nahm. Indem Lessing diesem Gedanken zufolge die Offenbarung als göttliche Erziehung

des Menschengeschlechts bestimmt, ist die Annahme der Absolutheit der Offenbarung von vornherein abgewiesen. Es verhält sich mit der religiösen Erziehung wie mit dem elementaren Rechenunterricht. „Wollten sich die Schüler an dem vorausgesetzten Fazit begnügen, so würden sie nicht rechnen lernen und die Absicht, in welcher der gute Meister ihnen bei ihrer Arbeit einen Leitfaden gab, schlecht erfüllen. Und warum sollten wir nicht auch durch eine Religion, mit deren historischen Wahrheiten es so mißlich aussieht, gleichwohl auf nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen, von unserer Natur und von unsern Verhältnissen zu Gott geleitet werden können, auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre?“[1])

Indem Lessing nach Semlers bedeutsamem Vorgang zwischen der historischen Einrahmung und dem Kern des Christentums unterschied, fand er sich in völligem Einklang mit dem Fragmentisten, der auch die Religion Christi und die gewordene christliche Religion als zwei ganz verschiedene Dinge unterschied. Aus dieser Einsicht, die bei den späteren Religionsgelehrten der Aufklärung das Fundament wurde, resultierte dann erst die Frage, ob denn nicht auch dasjenige, was aus Jesu Religion geworden, Christentum genannt werden könne. Diese Frage konnte nur dann bejaht werden, wenn die Religion Jesu nicht eine mit ihrer ursprünglichen Gesetztheit absolut fertige, sondern eine der Vervollkommnung fähige oder, wie man zu sagen pflegte, eine „perfektible“ Größe ist. Das Thema der Perfektibilitätstheologie ist hiermit gegeben.

Vor allem ist aber zu beachten, daß von Lessing

[1]) Erziehung des Menschengeschlechts, § 76. 77.

im Gegensatz zu den früheren religionsphilosophischen Ansätzen das Problem in einem besonderen, positiven Sinn gestellt ist, womit namentlich die englisch-deistische Fragestellung überholt wurde. Die deistische Schule wollte die den ewigen Zwist mit sich führenden Sätze der positiven Religion, die ja mit deren Gestalt wechseln und daher zufällig sind, durch den gemeinsamen Kern aller Religion ersetzen, somit die Religion an sich als die natürliche Religion und diese als die den Menschen wesentliche und zuständige ansehen. Lessing dagegen hatte, während die deutschen Aufklärer vor ihm und auch die meisten nach ihm genau die Bahn der Engländer weiter wandelten, das ganz andere Ziel im Auge, das durch seinen großartigen Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechts gegeben war. Er wollte nicht einen allgemeinen Kern der Religion als Religion an sich herausschälen. Denn er wandte eine im Grunde entwicklungstheoretische Betrachtungsweise an, die den übrigen fehlte oder höchstens sehr mangelhaft von ihnen gehandhabt wurde. Es ist bedeutsam, daß die Schwelle zum Neuprotestantismus mit der erst viel später wirklich durchgeführten entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung des Christentums überschritten wurde. Lessing konnte ihr zufolge eine immer gleichbleibende Religion, eine Religion, die als gleichbleibende wertvoll bleibe, nicht zugeben und folglich die Reduktion der „positiven" Religion auf das natürliche sittliche Bewußtsein und seine metaphysischen Substrate nicht gutheißen. Dieser Rationalismus widerstrebte seinem entwicklungstheoretischen Empfinden, das er auf die psychologische Betrachtung der historischen Religionen angewendet wissen wollte[1]).

---

[1]) Freilich hat Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" in dieser Hinsicht einen großen Fehler, indem sie den Schein entstehen läßt, als sei

Eine ähnliche Erkenntnis der religiösen Entwicklung spricht Herder aus, der sich ebenfalls vornehmlich auf die biblische Form der Religion konzentriert. Wir hören den gelehrigen Schüler Semlers, wenn Herder die klimatische, nationale und lokale Erklärung der Bibel fordert, die nicht ein Buch der deutschen Gegenwart, sondern ein Buch der orientalischen Vergangenheit sei, die auch keine Sammlung von dogmatischen Beweisstellen, sondern eine „Stufenleiter der religiösen Erkenntnis" sei. Die Dogmatik hat nach Herders richtiger Kritik immer den Fehler einer schiefen Stellung zur Bibel gemacht, indem ihre Stellung keine grundsätzliche war. Entweder weicht sie zu weit von der Bibel ab, indem sie ihr eigenes System baut, oder sie greift, wenn sie sich streng an die Bibel zu halten bestrebt ist, eine einzelne Wendung der religiösen Anschauung aus ihr heraus und behandelt sie als allein gültig, während doch die heilige Schrift zahlreiche Wendungen des religiösen Sinns nebeneinander enthält. Hier vernehmen wir den ersten überzeugten Ansatz der Forderung religionsgeschichtlicher Behandlung und Verwertung der Bibel, eine Forderung, die von Herder fast hundert Jahre vor ihrer tatsächlichen Erfassung seitens der Theologie aufgestellt worden ist. Bei alledem war Herder wie Lessing überzeugt, daß das Christentum die prinzipielle Vollendung der religiösen Anschauung biete, und die auf einer anderen Linie an die Unterscheidung der Religion Jesu und der Kirche herantretenden Perfektibilitätstheologen haben die

---

der Monotheismus uranfänglich und als gebe es überhaupt keine andere der Erwähnung werte Religionsform als die monotheistische. Allein dieser selbst bei Schleiermacher noch wiederkehrende Mangel ist durchaus begreiflich, da auf dem schmalen Wege religionsgeschichtlicher Erkenntnisse andere Religionen noch nicht in so greifbare Nähe gerückt waren, daß sie mit der christlichen in Konkurrenz gestellt werden konnten.

Sache so angesehen, als könnten sie wenigstens aus aller christlichen Überlieferung, hier oder da ansetzend, die vollendete Form der Religion herausdestillieren. Das letztere muß ein besonderer Blick auf diese Literaturerscheinung verdeutlichen.

In der Vorerinnerung zur dritten Auflage seines Wörterbuches[1]) setzt Teller voraus, daß das Christentum, das ja zu immer höherer Vollkommenheit sich entwickelt, heute nicht mehr dasselbe sein kann, das es in seinem ersten Anfang war. Und er fährt fort: „Was ist Christentum? Was sollte es sein, selbst nach dem eigenen Unterricht seines hohen Stifters? Sollte es etwas anderes sein als die beste Weisheitslehre zu einer immer höher steigenden Glückseligkeit, mithin unser Unterricht damit anfangen, womit Christus und die Apostel den ihrigen endigten?" Die „Lehrsätze" sind nach ihm bloß Ausdruck einer bestimmten Lehrart, daher nicht zum Gebäude des Christentums, sondern bloß zum Baugerüst gehörig. In diesem Sinne skizzierte er 1792 seine „Religion der Vollkommnern", die drei Stufen der christlichen Religion unterscheidet. Der bloße Jünger Jesu besitzt noch nicht die Wahrheit, ihm ist nur in Aussicht gestellt, die Wahrheit zu erkennen, wenn er in Jesu Lehre bleibt. In diesem bloßen Jüngersein mit dem Glauben an Jesus besteht das Glaubenschristentum. Daran schließt sich das Vernunftchristentum mit dem deutlicheren Wissen über das Höchste; es ist dort vorhanden, „wo der Mensch anfängt, vom bloßen Glauben zum eigenen Nachdenken überzugehen und so lange fortgeht, bis er zu einem beruhigenden Wissen gelangt". Das Kennzeichen dieser zweiten Stufe ist eine weitgehende Tole-

---

1) Teller: Wörterbuch des Neuen Testaments. Dritte Auflage 1780, besonders S. XXII, XXXII.

ranz gegen alle Systeme und Parteien, weil diese Stufe nur erreicht wird unter der Erfahrung, wie schwer die Wahrheit zu erringen ist. Sodann geht man durch das „reinere Christentum" zur Religion der Vollkommneren über, indem man die Sätze auf wenige wichtige Grundsätze reduziert und die Geschichtsreligion in „Sachreligion" verwandelt, das historische Wissen in Selbstgedachtes, den historischen Glauben in den „Glauben an deutlich erkannte Wahrheit".

Tieftrunk geht darauf aus, die von Jesus gestiftete Religion von aller anderen Religion zu unterscheiden und ihren höheren Wert darzulegen. Zu diesem Zweck stellt er fest, daß der Schritt zur Religion in der Menschheit „immer unter den Augen und Trieben der Politik" getan wird und daß allein die von Jesus gestiftete Religion dies Motiv nicht besitzt, sondern ihm sich entgegengestemmt hat. Jesus habe die Grenze zwischen Religion und Politik reinlich gezogen und eine Religion inauguriert, „die durch sich selbst Geist und Wahrheit, Licht und Leben verbreitete"[1]). Der von Jesus ins Leben gerufene Religionszustand war der höchste gewesen, aber die Erde konnte das helle Licht nicht lange ertragen. Daher trat eine Abwärtsentwicklung ein durch „Zusätze", und auch die Wiederhersteller im 16. Jahrhundert entzweiten sich aufs neue über Kleinigkeiten. Worauf nun Tieftrunk, um dieser Fehlentwicklung das Gegengewicht zu bieten, den Nachdruck legt, das ist zugleich sein Kennzeichen als echter Kantschüler, und darin hat er die beste Nachfolge gefunden. Es ist der Satz, daß die Religion nur in Verbindung mit der Ethik lebendig sein kann, und daß die

---

[1]) Tieftrunk: Einzig möglicher Zweck Jesu. (1793.) S. 23—25. Von Tieftrunk selbst gesperrt.

Religion Jesu gerade deshalb von so großer praktischer Durchschlagskraft war, weil sie in dem Prinzip der Gotteskindschaft die Verbindung der Religion und Sittlichkeit als die höchste, reinste Form der Geistesreligion hinstellte. Eine Verbindung war das, deren unveräußerlicher Wert erst neuerdings mit aller Schärfe hervorgehoben worden ist. Da es „ganz unmöglich ist, das Wesen Gottes an sich zu ergründen", so ist das religiöse Verhältnis nur zu gewinnen, wenn der Wille Gottes bekannt ist und getan werden kann. Die Durchführung dieser Religion in der Menschheit ist also nur dort möglich, wo ein Verständnis dafür vorhanden ist, daß Gottes Wille zugleich das eigentliche Gesetz unseres eigenen Geistes ist. Daher muß Gottes Wille als Autonomie in uns selbst bestehen. Das nennt Tieftrunk das „Freiheitsgesetz"[1]). Um die Bedeutung dieser durch Kant hervorgerufenen Wendung zu verstehen, muß man sich klar machen, daß Kant mit seiner wissenschaftlichen Formel von dem sittlichen Willen, der zugleich als göttlicher und eigener Wille aufgefaßt wird, zum ersten Male begrifflich ausgesprochen hat, was die Reformation in ihrem Anbeginn betont hatte: das sittliche Wollen gehorcht nicht einem besonderen Gesetz, dem eine äußerliche autoritäre Norm zugrunde liegt, sondern es ist mit der ganzen lebendigen Überzeugung des Menschen, folglich auch mit seinem religiösen Glauben innerlich verbunden. Hatten die Reformatoren, besonders Luther und Melanchthon gemeint, das Christentum könne in seinem ganzen Umfang und nach seiner Vollkraft nur gefunden werden, wenn man Religion und Sittlichkeit zusammendenke, so war hier eine Form gegeben, in welcher die

---

[1]) a. a. O. S. 80. 81 ff. 212.

Möglichkeit des Zusammendenkens beider Faktoren gesetzt war. Und Tieftrunk bemüht sich, zu zeigen, daß die drei Vernunftideen (Freiheit, Unsterblichkeit, Dasein Gottes), die er nach Kants Vorgang in der praktischen Vernunft begründet sein läßt, bei der Betätigung des sittlichen Willens auch zu Realitäten werden, die von der theoretischen Vernunft anerkannt werden. Tieftrunk legt, sich auch darin an Kant anschließend, dar, daß in unserer Pflichterfüllung auch eine Erweiterung unseres Weltverständnisses enthalten ist, da mit der Auffassung unserer Pflicht als oberster Gesetzgebung auch diese sittliche Forderung zum Bestandteil des Weltganzen gemacht wird[1]).

Gegenüber unserer umfassenden Welterkenntnis treten dann die altgewohnten orthodoxen Glaubenssätze stark zurück. Aus dem Kantschen Standpunkt, daß es nur ein einiges und allgemein gültiges Sittengesetz gebe, folgt für Tieftrunk, daß es auch nur eine Religion gebe, die jedoch in verschiedenen Glaubensarten sich verwirkliche. Es war eine rationalistische Idee, die Kant mit jener Behauptung festhielt, es war die Idee der einförmigen ewigen Vernunftwahrheit in einer bestimmten Zuspitzung. Daher wurde bei ihm wie bei früheren und späteren Rationalisten alles Besondere der einzelnen Auffassung von Sittlichkeit und Religion nicht mit dem gehörigen Werte belegt. Wenn nun von dieser Betrachtung aus bei Tieftrunk die Glaubensartikel des kirchlichen Systems, besonders die articuli puri, wegen ihrer geschichtlichen Bedingtheit und ihrer Unableitbarkeit aus der bloßen Vernunft für irrtümliche Zutaten zur reinen Religion und für partikularistisch erklärt wurden,[2]) so war das, aufs Ganze gesehen, in

[1]) Religion der Mündigen. I, 144. 171 f.
[2]) Religion der Mündigen. I, 180.

der Richtung des Fortschritts gelegen, der die metaphysischen Dogmen in Vergleich mit der empfundenen und erlebten religiösen Wahrheit nicht zu schätzen vermochte. Und somit lag die Abweisung der verengernden dogmatischen Züge in derjenigen Richtung, die sich die Zukunft eroberte. Aber die Begründung war teils falsch, teils mangelhaft. Wenn man nach Tieftrunk als Kennzeichen der rechten Religion die völlige Unberührtheit der religiösen Ideen von der Politik annehmen soll, so hat er freilich die Religion Jesu als solche hingestellt. Diese selbst aber ist ihm eine feste Größe, auf welche die Menschen sich hin entwickeln müssen. Er kennt demnach, echt rational, eine unveränderliche Idealform der Religion, die von allen Menschen jeder Zeit und Zone erreicht werden soll und kann, und die als die allgemein menschliche Religion immer dieselbe und selbst keiner Entwicklung unterworfen ist.

Anders ist es bei dem Philosophen Krug, der die „unverkennbare Anlage und Richtung zum Universalismus" im Christentum daraus ableitet, daß Jesus und die Apostel keine bestimmte, unabänderliche Norm aufgestellt haben. Hier ist die ganze Grundauffassung vom historischen Christentum eine andere, insofern auf jenen Universalismus hingeblickt ist, der nur dort möglich wird, wo für die ganze Breite der individuellen Ausgestaltungen Raum gelassen ist[1]). Diese 1819 niedergeschriebene Auffassung stammt gleichwohl nicht erst aus dem Schleiermacherschen Gedankenkreise, wie man bei der heutigen übertriebenen Schätzung der Originalität Schleiermachers vielleicht annehmen möchte. Vielmehr hat Krug schon 1795 unter Betonung der gewaltigen Differenzen der Situationen, Beschäf-

[1]) Wilhelm Traugott Krug, System der praktischen Philosophie, III. Teil: Eusebiologie oder philosophische Religionslehre. 1819. S. 246 f.

tigungen, Denkarten und Begriffe der Völker für unmöglich gehalten, „daß alle Nationen der Erde durch alle Zeiten hindurch eine und dieselbe auf einmal vollendete Lehre glauben sollten“[1]). Die unumwundene Behauptung der Absolutheit und Universalität des Christentums war schon damals so selten, daß der Holländer Heringa mit seiner gekrönten Preisschrift viel bespöttelt wurde, in der er behauptete: „Jesus wollte das ganze Reformationswerk auf einmal vollenden; seine Religion sollte für alle folgenden Jahrhunderte sein. So viel Nationen als nur die Erde trägt, sollten durch alle Zeiten eine und dieselbe Lehre glauben und bekennen.“[2]) Nach der wohlüberlegten Meinung Krugs, der einen besonders fortgeschrittenen Standpunkt der deutschen Religionswissenschaft jener Tage darstellt, kann Jesu Meinung nur die gewesen sein, daß nach der von Jesus empfangenen Anregung die Möglichkeit für jedes einzelne Glied der Menschheit in alle Zukunft vorhanden sei, so viele und so richtige religiöse und moralische Begriffe zu haben, „als nach eines jeden individueller Beschaffenheit und Lage möglich“ ist. Das Neue Testament dagegen kann nicht als „absolut vollkommene Offenbarung“ angesehen werden, und in der Tat haben es die Menschen nie also eingeschätzt, sonst hätten sie nicht unaufhörlich an ihm herumgekünstelt. Daher faßt sich Krugs Ansicht vom neutestamentlichen Kanon darin zusammen, daß man „die christliche Religion, inwiefern sie in den neutestamentlichen Urkunden enthalten ist, schlichterdings nicht als das Nonplusultra religiöser und moralischer Einsichten

---

[1]) Krug: Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion. Prolegomena zu einer jeden positiven Religionslehre, die künftig den sicheren Gang einer fest gegründeten Wissenschaft wird gehen können (1795), S. 278.

[2]) Heringa: Über die Lehrart Jesu und seiner Apostel mit Rücksicht auf die Religionsbegriffe unserer Zeitgenossen (1792), S. 23 f.

ansehen könne, sondern auch ihr noch in mancher Hinsicht Fähigkeit und Bedürfnis einer weiteren Vervollkommnung zugestehen müsse".[1]) Krug kennt demnach den Begriff der fortgehenden Offenbarung, die einen menschheitserzieherischen Zweck verfolgt. „Die christliche Religion ist von Gott dem Menschen zu seiner Fortbildung gegeben, und darum muß sie sich selbst in, mit und durch den Menschen fortbilden; denn die Offenbarung ist nichts anderes als diejenige Veranstaltung der Gottheit, wodurch der Mensch, der Fassungskraft und dem Bedürfnis eines jeden Zeitalters gemäß, in moralisch religiöser Hinsicht erzogen werden soll, damit der Endzweck der Welt auch, in, mit und durch ihn erreicht werde."[2])

Die Fragestellung ist also bei Krug bis zu der scharfen Form emporgebildet, ob das Christentum als die im Neuen Testament dargelegte Religionsform die absolute in dem Sinne sein kann, daß sie für alle Menschen aller Zeiten die höchste ist. Und die Antwort lautet genau genommen verneinend, bei zugelassenem Wohlwollen bedingt bejahend. Man kann nach Krug in der neutestamentlichen Religion nicht die absolute Form sehen, denn diese bedarf selbst der Vervollkommnung. Aber eine universale Religion ist von Jesus insofern ausgegangen, als die von ihm der Menschheit vermittelte Denk- und Sinnesrichtung jeder Zeit von den Menschen zur Ausbildung der jeweils faßbaren Religionsanschauung benützt werden kann.

Auf diesem Wege des Suchens nach religiösen Normen wurde die Aufklärungszeit, wie wir aus den angeführten Zeugnissen sehen, von der durch die geschichtliche Ent-

---

[1]) Krug, Briefe, S. 279, 167, 89, 10.
[2]) Eusebiologie, S. 258.

wicklung gerechtfertigten Unterscheidung des Christentums Christi resp. des Neuen Testamentes auf der einen Seite und des Christentums der Kirche auf der andern Seite geleitet. Der Gegensatz dieser beiden Größen wurde vor allem in der durch das Neue Testament nicht hinlänglich getragenen Dogmenbildung erkannt, während die innerhalb des Neuen Testamentes selbst vorhandenen Unterschiede nur erst in bescheidenem Maße als kritische Bedenken geltend gemacht wurden. Daß auch sie empfunden wurden, geht schon aus der nachdrücklichen Betonung des „Christentums Christi" hervor. Jedenfalls ist aus dieser Einsicht in das Vorhandensein mehrerer Schichten der historischen Gestaltung des Christentums sowohl die von den Denkern der Aufklärungszeit wissenschaftlich formulierte Frage nach Wert und Wesen des Christentums wie auch weiterhin um die Wende zum neunzehnten Jahrhundert die moderne allgemeine Religionswissenschaft entstanden. Der Vergleich mit anderen Religionsweisen lehrt die christliche in die Gesamtheit der religiösen Werte einstellen, und psychologische Erwägungen zeigen den Ort der Religion im Seelenleben und erweisen die religiöse Funktion als Bestandteil der psychischen. So zerfällt die religiöse Frage allgemach in diejenige nach der Religiosität und diejenige nach der Offenbarung oder auch nach dem historischen Grund der positiven Einzelreligion. Die zweite dieser Fragen wurde in dem nun folgenden Zeitalter der spekulativen Philosophie zum eigentlichen Gegenstand der Religionsphilosophie. In Schleiermacher, der als Romantiker psychologische Probleme aufgriff und andererseits von der Spekulation beeinflußt wurde, waren noch die beiden Fragen neben- und miteinander lebendig verbunden. Die eigentliche Beschäftigung mit der psychologischen Frage

setzte erst lange nach Schleiermacher und nach der Herrschaft der spekulativen Philosophie ein.

Neben der religionsphilosophischen Linie der Betrachtung ist aber im Zeitalter der Aufklärung eine andere entstanden, die von nicht minder entscheidender Bedeutung wurde. Das ist die bibelkritische Arbeit, die wir zum ersten Male von Semler meisterhaft gehandhabt sehen und die bei ihm, Reimarus und Lessing zu der folgenschweren Unterscheidung zwischen Kern und Schale des Christentums führte. Dabei war zunächst noch das Christentum Christi mit dem Christentum des Neuen Testaments identifiziert. Aber hierbei konnte das Fazit auf die Dauer nicht stehen bleiben, sondern die einmal entstandene Kluft wurde im späteren Fortgang der Bibelkritik teils ausgefüllt, teils erweitert durch die Differenzierung des Christentums des Neuen Testaments in seine verschiedenen Typen. Bei dem Versuch, das „Christentum Christi" näher zu bestimmen, konnte man nicht mehr an der Tatsache vorüber, daß es nicht einfach mit dem Christentum der Bibel oder des Neuen Testaments zu identifizieren sei, sondern daß auch das Neue Testament mehrere Auffassungen biete, die sich nicht auf jeden Fall miteinander reimen lassen. Wenn man nun die andersartige Konstruktion des Heilsverständnisses bei Paulus und wieder andere in anderen apostolischen Schriften gewahrte, so bedurfte es nicht erst gründlicher Einzelstudien, um die einheitliche Instanz der Bibel als Rückendeckung für rechte Christlichkeit unter den Händen zu verlieren. Mit der Einheitlichkeit war natürlich auch die Inspiration auf immer dahin, die schon Semler durch den Nachweis der rein menschlich und zeitgeschichtlich verständlichen Angaben in den neutestamentlichen Schriften arg erschüttert hatte.

Das war für den Protestantismus und für die protestantische Theologie ein harter Schlag. Denn auf diese Eventualität einer nicht strikten Verbindlichkeit der Bibel war sie nicht eingerichtet, da sie vielmehr ihre ganze Haltung auf das Inspirationsdogma aufgebaut hatte. Die katholische Kirche befindet sich von jeher in einer ganz anderen Lage, in der ihr die Bibelkritik nichts anhaben kann. Denn sie besitzt neben der Schrift und zum Teil über derselben die Tradition, zu deren anerkanntem Wesen gehört, daß sie selbst eine fließende, weil jeder Zeit ergänzungsfähige Größe ist. An diesen Prädikaten der Tradition nimmt sogar die Dogmengeschichte nach katholischem Verständnis teil. Die Dogmengeschichte zeigt die stufenmäßige Bildung der Dogmen auf, welch letztere demgemäß „keine Petrefakten sind sondern lebendige Organismen, die teils unter dem Antrieb ihrer inneren Lebenskraft, teils unter dem äußeren Reibungseinfluß der Häresie sich aus ursprünglich gegebenen Keimen entwickelten". Da gibt es kein künstliches Zurückschieben auf den „unentwickelten Stand des apostolischen Urchristentums", denn das wäre „eine Verstümmelung der Kirche"[1]). Daher hat es auch für die katholische Kirche nichts Gefährliches zu bedeuten, wenn einmal an der geschriebenen Tradition die Textkritik innerhalb des Schoßes der Kirche selbst einsetzen sollte. Denn die Tradition ist nicht ein materiell ausgedehnter Lehrkomplex, eine Dokumentensammlung bestimmten Umfanges, sondern die Tradition ist ein Prinzip, und zwar genauer: sie ist *das katholische Prinzip des Fortschrittes*, das in der lebendigen Kirche und in deren unfehlbarer Spitze, dem Papste, jeweils inkarniert ist. Es

---

[1]) Josef Pohle, Christlich-katholische Dogmatik. In Paul Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" I, 4, S. 511.

ist ein Prinzip, das sich zu jeder Zeit in neuer Gestalt geltend machen und mit den zeitgemäßen Äußerungen in Wirksamkeit treten kann, sobald es nötig ist, neue Werte zu schaffen.

Ein solches Prinzip des Fortschrittes hat dem Protestantismus seit der ersten Grundlegung seiner Dogmatik gefehlt. Nun zerbrach unter den Händen wissenschaftlicher Analyse sein Stabilitätsprinzip, die Bibel. Das ausgehende achtzehnte Jahrhundert ist reich an Urteilen über die außerordentlich bedingte Geltung der Schrift. Indem der Hallenser Christian Gottlieb Schaumann[1]) den Geist des Zeitalters in bezug auf Religion und Theologie „durch Freiheit" charakterisiert sein läßt, meint er nichts anderes als die Freiheit von dem Irrtum, daß die Bibel in Wirklichkeit Gottes Wort und jeder Einspruch gegen sie ein Sakrileg sei. Da es dem Protestantismus naturgemäß an einem anderen Stabilitätsprinzip gebricht und auch dies jetzt dahinsinkende nur zu Unrecht ein solches gewesen war, so verlor jetzt mit ihm die protestantische Religionswissenschaft diejenige Stütze, durch die allein es ihr einst möglich gewesen war, dem katholischen Gebäude ein neues gegenüberzustellen. Gerade diejenigen Eigenschaften der heiligen Schrift, die die orthodoxe Lehre gegen die katholische Behauptung der Notwendigkeit der Tradition formuliert hatte, die Grundsätze der Einfachheit, Selbstgenügsamkeit und Durchsichtigkeit, mußten jetzt aufgegeben werden. Statt einzusehen, daß der Katholizismus in seiner Tradition ein für eine auf Lebendigkeit und Zukunft rechnende Religion ganz unentbehrliches Prinzip besaß, das jedenfalls nicht ohne den Ersatz durch ein anderes, mindestens gleichwertiges

---

[1]) Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens insbesondere (1793), S. 5, § 3.

Prinzip des Fortschrittes preisgegeben werden durfte, hatte der Altprotestantismus sich anscheinend nur für die Gegenwart eingerichtet, gleich als sei diese beständig. War diese Gründung auf das Stabilitätsprinzip allein nun einmal geschehen und dieses jetzt gefallen, so sah sich die protestantische Theologie zunächst in der Notlage, dieses Prinzip, um nicht jedes Haltes zu entbehren, zu ersetzen und damit selbst in den Fortschritt des Protestantismus einzugreifen. Diese harte Arbeit gestaltete sich bei den einen zu dem mühsamen Danaidenwerk, Stück für Stück jener inspirierten Größe zu retten, um es dann nach weiteren Ergebnissen der wissenschaftlichen Untersuchung doch wieder aufgeben zu müssen. Die Einsichtigeren betrachten dies Unternehmen längst als gescheitert und empfinden deutlich die Notwendigkeit, eine andersartige Größe an die Stelle des inspirierten Glaubens zu setzen. Mit dieser Einsicht und dem Entschluß, ihr zu ihrem Rechte zu verhelfen, ist der Altprotestantismus in Wirklichkeit überwunden. Der Neuprotestantismus beginnt mit der Suche nach einem andersartigen Prinzip, die bisher innerhalb der Theologie noch keinen greifbaren Abschluß gefunden hat.

So viel ist jedoch ohne weiteres klar, daß nicht allein von den Seiten verstandesmäßiger Erwägungen her im Rahmen der protestantischen Religionswissenschaft die Absolutheit der christlichen Offenbarungsreligion gefallen ist, sondern auch durch den Sturz jenes altprotestantischen Fundamentes, auf das der christliche Glaube gestellt worden war: der unbedingten, göttlichen Autorität der Bibel. Der Neuprotestantismus, der aus diesem Sturz der alten Glaubensbegründung geboren ward, hat eben damit die Aufgabe übernommen, mit neuen Mitteln die christliche Überzeugung zu stützen und die Absolutheitsfrage, den An-

spruch der christlichen Religion auf Allein- oder mindestens Höchstgeltung innerhalb der Religionswelt, zu prüfen. Was sollte an Stelle der alten Offenbarungsidee treten? Und was an Stelle des unfehlbaren Wahrheitsniederschlages, den die Worte der Bibel bisher bedeuteten? Hatte man keine unfehlbare Synode und kein unfehlbares kirchliches Regiment und war es dem protestantischen Prinzip schlichthin zuwider, auf diese im sechzehnten Jahrhundert verschmähten Bollwerke zurückzugreifen, so blieb doch nur das eine übrig, den Wahrheitsbeweis für die bestimmte positive Religionsgestalt in einer Region zu suchen, die außerhalb des Glaubens an den vom göttlichen Geist diktierten Buchstaben liegt. In der Besinnung des Rationalismus auf die allgemeine Religion des common sense erschien daher vielen die Möglichkeit, das religiöse Bewußtsein als einen gemeinsamen menschlichen Besitz und somit als eine dem Menschen sichere Größe zu retten, wennschon sie in dieser unbestimmten Allgemeinheit erst irgendeiner gedankenmäßigen Sicherung bedurfte. Dabei hat aber schon diese Zeit den Charakter der Bibel als den eines wichtigen historischen „Urkundenbuches" bestimmt, das von tiefem religiösem Leben Zeugnis ablegt. Ein Mittel hingegen, das positive historische Christentum trotz der bloß historischen Bedeutung jener „Urkunde" mit der Allgemeingültigkeit der religiösen Idee auszustatten, wurde in der Idealisierung der Person Jesu gefunden, die Kant und Fichte ihrem Zeitalter vortrugen.

Kant hat in der Theorie der Religion das Christentum nicht als absolute Religion beurteilt. Er hat in seinen Schriften von 1793 („Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft") und 1798 („Über den Streit der Fakultäten") die religionswissenschaftliche Frage, wie immer

man seine Erörterungen aufnehmen mag, jedenfalls in einer über das gewöhnliche Niveau jener Zeit hinausgehenden und der Lessingschen verwandten Weise behandelt. Die geschichtlichen Einzelheiten der evangelischen Überlieferung hatten bereits einen so wuchtigen Stoß erfahren, daß Kant sie nicht weiter berücksichtigt; die Person Jesu mit Lehre und Wandel ist im Grund alles, was aus der biblischen Überlieferung beibehalten wird. Das protestantische Prinzip der Autonomie für Glauben und Sittlichkeit bringt er offenbar reiner zur Geltung als die Popularphilosophie der Aufklärungszeit, indem er die Versöhnung als einen sich wiederholenden Vorgang im Inneren des Individuums und das Heil als innergeistige Erfahrung des religiösen Subjekts beschreibt, ja den Glauben selbst — natürlich nach seiner Definition — als Mittel der Versöhnung oder Heilsergreifung, d. h. zur einleitenden Funktion der religiösen Grunderfahrung stempelt. Hingegen ist der andere Bestandteil des kirchlichen Lehrsystems, der die objektiv in Jesus erschienene Heilsgnade und das objektiv ein für allemal verrichtete Erlösungs- und Versöhnungswerk umfaßt, als in dem Rahmen einer allgemeinen Vernunftreligion nicht verwertbar beiseite gelassen. Es kommt für diese Religionsweise auf die innerliche Ergreifung und Aneignung einer bestimmten Gemütsrichtung und die daraus zu ziehende praktische Haltung an, nur daß Kant im Unterschied von der landläufigen Aufklärungstheologie und -philosophie von einem wirklichen Bruch der alten Gesinnung und Durchbruch eines neuen Gesinnungsprinzips in jedem Menschenleben geredet wissen will, wodurch das „radikale Böse" aufgehoben werde. Durch diesen von jedem sittlich ernsten Leben zu verlangenden Akt sittlicher Erneuerung solle die Idee der sittlichen Vollkommenheit, die der höchste

Vernunftzweck ist, zur herrschenden Maxime des Willens werden. Ein mächtiges Fördernis für das Zustandekommen dieser persönlichen Wandlung sei die genaue Vorstellung des zu erreichenden Ideals der Vollkommenheit und wo möglich die Veranschaulichung des Ideals in einem getreuen, geschichtlichen Beispiel, dem nachgelebt werden kann. Nun ist für Kant so viel gewiß, daß dies Ideal durch Jesus repräsentiert ist, und zwar in ihm als einem rein natürlich anzusehenden Menschen. Auf den Nachweis, daß dieser geschichtliche Mensch Jesus mit dem Ideal in der Tat vollkommen zusammenstimme, meint Kant letzterhand verzichten zu müssen, und so geht er bis zu dem Versuche fort, dieses an sich nur lose mit der historischen Person des Stifters verknüpfte Christentum als eine nicht notwendig an das historische getreue Bild dieser Person gebundenes, wohl aber in dem geschichtlich überlieferten Bilde Christi vernunftmäßig begründetes zu erkennen. Zu diesem Zweck entnimmt er der dogmatischen Sprache den Terminus des vom Himmel herniedergestiegenen Gottessohnes, der das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit bedeutet und den das Bild Jesu veranschauliche. Nicht auf den historischen Jesus, sondern auf die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit, die in ihm und durch ihn unter Menschen lebendig geworden ist, richtet sich die Funktion des Glaubens. Und zwar heißt der Glaube an den idealen Gottessohn dies, daß die sittliche Idee der gottgefälligen Menschheit ins Gemüt aufgenommen wird und zur Herrschaft gelangt. Dadurch ist die innere Sittlichkeit gesetzt, um deren willen der Mensch in den Augen des Herzenskündigers für gerecht gilt.

Das Problem, daß diese Religion dadurch vorwiegend relativ sein möge, daß der Inhalt der sittlichen Idee

wechselt und damit auch das Ideal der Gottgefälligkeit, hat für Kant kaum bestanden. Mit dem Rationalismus war er durch die Voraussetzung verbunden, daß diese Religion sich der Vernunft anbiete. Sie gilt ihm zwar außerdem auch noch für geoffenbart, aber das trägt nichts zu ihrer Gültigkeitsdauer bei. Er hält die Offenbarung nicht für unnötig und findet darin seinen eigenen Unterschied von den Rationalisten; aber ebensowenig ist er ein Supranaturalist, der die übernatürliche Offenbarung für notwendig hält. Kant will vielmehr ähnlich wie Lessing die natürliche Religion zugleich als eine offenbarte erachten und diese Verbindung in der christlichen finden. Die wahre Religion ist nach ihm so beschaffen, daß die Menschen sie durch ihren Vernunftgebrauch entdecken, jedoch nicht so früh, wie die Offenbarung sie ihnen zu bieten vermag. Die Offenbarung selbst aber ist nicht durch ein wunderbares, unzweideutig göttliches Eingreifen geschehen, sondern durch das Auftauchen der erhabenen sittlichen Idee. Wer nun mit Kant urteilt, diese Idee könne nicht aus der vom radikalen Bösen beherrschten Menschheit entstanden sein, der wird in dieser Idee selbst übernatürlich gewirkte, göttliche Offenbarung und den Beweis der Zulänglichkeit der religiösen Form besitzen. Wer aber in diesem präliminarischen Dogma von Kant abweicht und sich ihm gegenüber auf progressionistischen Boden stellt, dem ist das Emporwachsen der religiös-sittlichen Anschauungsweise bloß eine auf der Folie der Geschichte sich erhebende Tatsache, die ihm an sich nichts weiter zu sagen vermag, als daß die Menschheit Ansätze und Keime höherer idealer Bildung besitzt. Doch auch der Schluß ist möglich, daß in dem Prozeß der Entwicklung menschlicher Ideale und Lebenspotenzen die reine sittliche Idee nicht nur in dem ganz allmählich

ansteigenden Fortschritt sittlicher Erkenntnis näher gerückt wird, sondern auch etappenweise und gleichsam plötzlich wie mittels einer Offenbarung erscheint. Alsdann wäre nicht in irgendeiner zeitlich fixierten Form der Wahrheit die für alle Zukunft verbindliche Form zu erkennen. Kant behält auf jeden Fall das Verdienst, durch die Zusammenordnung von Religion und sittlichem Ernst den Nachweis der relativen Höhenlage christlicher Lebensanschauung erbracht zu haben. Es fehlte ihm aber der geschichtliche Sinn für das Wahrheits- und Absolutheitsproblem, dem er keine wesentliche Förderung gebracht hat.

Ebensowenig hat J. G. Fichte trotz seines lebhaften Interesses an der religiösen Frage das religiöse Wertproblem gefördert. Als er 1792 seinen „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" schrieb, hatte er augenscheinlich die Absicht, von hier aus zu einer Beantwortung der Frage nach den entscheidenden religiösen Maßstäben vorzudringen und das Christentum selbst einer Würdigung zu unterziehen. Aber zur konkreten Anwendung seiner Offenbarungstheorie ist er nicht gekommen. Der Atheismusstreit mag das seine dazu beigetragen haben, daß er jede Äußerung über die positive Religion vermied, wenngleich er von seiner „Bestimmung des Menschen" an einen neuen Standpunkt fand. Zunächst erblickte er wie die meisten seiner Zeitgenossen das Wesen der Religion in dem Respekt vor einem göttlichen Moralgesetz und definierte Offenbarung als „eine durch übernatürliche Kausalität von Gott in der Sinnenwelt hervorgebrachte Wirkung, durch welche er sich als moralischen Gesetzgeber ankündigt". Er legt dar, daß für den, der keiner Offenbarung zu bedürfen meint, keine möglich ist, wohl aber in dem, der einen moralischen Mangel empfindet, ohne sich zum Aufsuchen einer Religion getrieben

zu fühlen, hernach das Gefühl erwachen kann, ein für seine innere Entwicklung förderliches Ereignis sei Offenbarung[1]). Dabei handelt es sich jedoch, wie er richtig bemerkte, nur um eine von Fall zu Fall subjektiv nahe gelegte Feststellung, die sich der Allgemeingültigkeit entzieht. Eine allgemein gültige Aussage darüber, ob das Christentum auf Offenbarung ruhe, ist folglich in einer so bestimmten Form unzulässig. Bei all seinen einschneidenden Wandlungen hat Fichte hieran festgehalten. Auch nachdem er den bloßen Moralismus durch eine beschauliche religiöse Mystik ergänzt und das Christentum in seiner johanneischen Ausprägung, die ihm die metaphysische Wesenheit Gottes als des ewigen Lichtes und Lebens der Welt darzubieten schien, als die reinste Form der Religion anerkannt hatte, war dadurch an seiner Theorie von der Offenbarung nichts geändert. Es war deutlich, daß er für seine Bedürfnisse eine Normalreligion gefunden hatte, aber eine theoretische Erwägung über Objektivität, Herkunft und Weiterbildung der Religion hat er nicht verlauten lassen.

Ganz anders stellt sich Schleiermacher zu dem großen religiösen Problem seiner Zeit. Er ist der erste und auf lange Zeit einzige Theologe, der die absolute und universale Geltung des Christentums als wirkliches Problem nicht nur empfunden, sondern auch behandelt hat. Nicht daß mit dieser Beurteilung seiner theologischen Absichten auch schon die Zustimmung zu seinen Ergebnissen ausgesprochen wäre. In dieser Hinsicht werden wir auch bei ihm die große Lücke zu beachten haben, die bis in unsere Zeit hinein zwischen der Fragestellung und ihrer Beantwortung klafft. In der ersten Zeit seiner schriftstellerischen Tätig-

[1]) Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Erste Ausgabe von 1792, vor allem S. 42—45, 79.

keit, wo er die zu erreichende Antwort noch nicht unmittelbar auf die Zulänglichkeit der Grundtendenz der kirchlichen Überlieferung zuspitzte, ist die von ihm dargebotene Anschauung bei weitem verständlicher, während andererseits hernach gerade die Frage bestimmter auf die absolute Geltung der christlichen Religion eingestellt wird.

Die „Reden über Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799) nahmen entsprechend der romantischen Anschauungsweise ihres Verfassers einen entschlossen evolutionistisch-individualistischen Standpunkt ein, der nicht durchkreuzt wird von der Idee einer einmal für allemal an einem Punkt der Geschichte erfolgten absoluten Offenbarung. Demzufolge halten die Reden, ganz ähnlich wie Fichte, jede besondere Offenbarung für unzulänglich, ja für vergeblich, aber nicht für unwirklich. Vielmehr ist die Meinung hier genau so wie in der philosophischen Ethik Schleiermachers die, daß die Religion stetig fortschreitend erneuert, individualisiert und dabei in eigentümliche neue Formen gebracht wird, und daß man demgemäß sagen kann, die Gottheit offenbare sich ständig, sie treffe immer neue Veranstaltungen, sich den Menschen verständlich zu machen, sie füge immer neue erhabenere Mittler zwischen sich und die Welt ein. An der Gottheit liegt es nicht, daß die Religion annoch nicht vollkommen geworden ist. Der Grund hierfür ist der irdische Sinn, das irreligiöse Prinzip, das alle guten Ansätze verschlingt. Die eigentliche Höhenlage des Christentums bestimmt Schleiermacher in den Reden nicht nach dem Inhalt. Dieser wird vielmehr möglichst zurückgestellt. Er sucht nach formalen Momenten, in denen der spezifische Wert des Christentums deutlich hervortritt, und findet deren zwei, nämlich die in ihm erstrebte Potenzie-

rung der Religion mittels ihres eigenen Wesens und die Forderung der Kontinuität der Religion im Leben, die Subsumierung alles und jedes Kleinsten und Größten von Leben und Welt unter den religiösen Gesichtspunkt.

Das erste dieser Momente leitet der Redner aus der Beobachtung her, daß das Christentum alle in der Menschheit auftretende Frömmigkeit kritisch betrachtet und nirgendwo eine einigermaßen genügende Religiosität findet, sondern überall das Überwiegen oder Eingreifen des irreligiösen Zuges gewahrt, gegen den es entschiedene Stellung nimmt; und so ist es „durch und durch polemisch". Da es aber, nach dem Redner, das Irreligiöse auch in sich selbst findet, so trachtet es fort und fort über sich selbst hinauszugehen. Es „verarbeitet die Religion selbst als Stoff für die Religion"[1]). Es gibt daher auf dem Boden des Christentums kein Stehenbleiben bei einer irgendwann erreichten Form. Schleiermachers bekanntes Wort: „Die Reformation geht noch fort", klingt bereits hier an und erscheint als Grundgesetz christlicher Religionsweise: „damit zugleich ist immerwährendes Polemisieren gegen alles Wirkliche in der Religion als eine Aufgabe hingestellt, der nie völlig Genüge geleistet werden kann. Eben weil überall das irreligiöse Prinzip [2. Auflage: das Ungöttliche] ist und wirkt und weil alles Wirkliche zugleich als unheilig erscheint, ist eine unendliche Heiligkeit das Ziel des Christentums. Nie zufrieden mit dem Erlangten, sucht es auch in seinen reinsten Anschauungen, auch in seinen heiligsten Gefühlen noch die Spuren des Irreligiösen."[2]) Daraus folgt von selbst das zweite Moment: das Christentum erstrebt mit der ihm wesenhaften

---

[1]) Reden, Erste Auflage S. 292 f. (Ausgabe von Pünjer S. 279 f.).
[2]) Reden, S. 296.

„Polemik" die denkbar größte Reinheit und Energie des religiösen Prinzips, und zwar als Ausdehnung der religiösen Anschauung über das Ganze und jedes Einzelne des Lebens, eine durch nichts unterbrochene, sondern völlig kontinuierliche Einhaltung der religiösen Stimmung. „So hat das Christentum zuerst und wesentlich die Forderung gemacht, daß die Religiosität ein Kontinuum sein soll im Menschen, und verschmäht, auch mit den stärksten Äußerungen derselben zufrieden zu sein, sobald sie nur gewissen Teilen des Lebens angehören. Nie soll sie ruhen; ... von allem Endlichen sollen wir aufs Unendliche sehen, allen Empfindungen des Gemütes, woher sie auch entstanden wären, allen Handlungen, auf welche Gegenstände sie sich auch beziehen mögen, müssen wir imstande sein, religiöse Gefühle und Ansichten beizugesellen."[1])

Man mag nun den Ausdruck beanstanden, daß das Christentum seinem Wesen nach polemisch sei. Unzweifelhaft ist es ein gesuchter Ausdruck und entspricht der Kunstform der „Reden". Sehen wir von diesem Ausdruck ab, so ist der hier niedergelegte Gedanke jedenfalls außerordentlich wertvoll. Auch daß das Christentum die Religion in der Potenz sein wolle, ist insofern ein wenig klarer Ausdruck, als sich ein gleiches wohl von jeder mit Bewußtsein im Gegensatz zu einer anderen Religion oder zum Zwecke von deren Reformation begründeten Religion sagen läßt. Jedoch war es wichtig, daß hiermit gesagt wurde, daß das Christentum, wo es nicht in Formalismus erstarrt ist, die Kraft zu steter Revision seiner jeweils erreichten Höhenlage in sich trägt. Dann allerdings enthält es in seinen ersten Grundzügen die Aufforderung und

---

[1]) Reden, S. 298.

den Antrieb zur steten Revision des persönlichen Verhältnisses zur Gottheit. In der Tat hat also Schleiermacher das doppelte gesagt, einmal, daß im Christentum die Kontinuität oder Beständigkeit des religiösen Prozesses als Grundforderung proklamiert und damit die echte und vollkommene Religiosität nur bei der Entbindung der höchst möglichen religiösen Energie anerkannt ist; und zum andern, daß es in keiner seiner Realisierungen die für immer gültige Gestalt erreicht hat, sondern immer wieder einer Erneuerung bedarf, immer wieder einer Epoche der „Palingenesie des Christentums", in der sein Geist „in einer neuen und schöneren Gestalt erweckt" wird.[1])

In dieser Hinsicht ist Schleiermachers Ansicht unentwegt dieselbe geblieben. Mit Unrecht konstatiert zum Beispiel Süskind, der sich mit gutem Verständnis in den Entwicklungsgang der Ideen Schleiermachers vertieft hat, schon zwischen der ersten und zweiten Auflage der Reden eine Abweichung in diesem Punkte.[2]) Ich leugne nicht nur nicht die formelle Änderung zwischen beiden Auflagen, über die ich anderen Orts gehandelt habe,[3]) sondern auch nicht Änderungen in sachlicher Hinsicht. Allein die sachlichen Änderungen werden übertrieben, wenn sie in der Ausführung der soeben berührten Materie gesehen werden. Es ist eine dogmatische Unterstellung, wenn Süskind behauptet, die relativistisch-evolutionistische Betrachtungsweise des Christentums in der ersten Ausgabe der Reden sei in der zweiten Ausgabe durch die absolute er-

---

[1]) Reden, S. 309.

[2]) Herm. Süskind, Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Erster Teil (1911), S. 29 f.

[3]) In meiner philosophischen Dissertation „Die Grundanschauungen Schleiermachers in seinem ersten Entwurf der philosophischen Sittenlehre" (1898), bes. S. 39—48.

setzt worden. Gar nichts bedeuten für die Annahme einer solchen Änderung Äußerungen wie die, daß Christus mit seiner ganzen Wirksamkeit sich als den erweise, „der aller Vermittlung Mittelpunkt geschichtlich geworden ist, der Erlösung und Versöhnung wahrhaft gestiftet hat".[1]) Denn nichts in dem ganzen Tenor der Darlegung ermahnt uns, hieraus mit Süskind zu schließen, das Christentum erscheine jetzt „als die ein für allemal unüberbietbare Wahrheit".

Daß in Christus „ein Letztes und Höchstes von Religion gegeben" sei, hat auch die erste Auflage nicht in Abrede gestellt, aber auch die zweite Auflage läßt als gleich bewertbare Möglichkeiten nebeneinander bestehen, daß einige Christen hier und da Mittler des Göttlichen für sich erblicken, während anderen Christus eins und alles geblieben ist. Ja es bleibt nicht nur die Stelle von der stetig fortgehenden und notwendigen Palingenesie des Christentums ungeändert stehen, sondern auch in gleicher Weise die religionsgeschichtliche Einordnung und Beurteilung des Christentums, die sogar noch eingehender begründet wird. Denn ebensowenig besteht eine wägbare sachliche Differenz zwischen der ersten Ausgabe der Reden und dem ersten Entwurf der philosophischen Sittenlehre von 1804/05. Nur die vom jefallsigen Gegenstande gebotene Beleuchtung bringt eine Verschiebung der Darstellung mit sich. Es ließe sich sehr leicht zeigen, daß die Grundauffassung über die einzelne Religionsform und ihr Verhältnis zur Religion als ganzer immer die gleiche gewesen ist. Nehmen wir beispielsweise die schöne Auseinandersetzung der fünften Rede über die ins Unendliche fortgehende Individuation

---

[1]) Reden, S. 304 f. (Pünjer S. 286 f.).

der Religion. Beide Auflagen der Reden rechnen damit, daß der unendliche Individuationsprozeß der Religion sich in bestimmten Typen absondert und daß diese Typen gegeneinander wertmäßig abgestuft sind, und daß es unter ihnen einen höchsten Typus gebe, innerhalb dessen wieder die Zentralisierung und Konzentrierung der religiösen Anschauungsweise verschiedenwertig zum Ausdrucke kommt. Beide Male ist die Grundauffassung progressistisch und mit dem Optimismus des Glaubens an den Sieg der vollkommensten Form verbunden. Lediglich die psychologische Seite der Frage ist geändert, indem die Fähigkeit des religiösen Individuums günstiger beurteilt wird. Die Reden von 1806 nämlich haben den Abschnitt von dem möglichen Religionsbesitz eines menschlichen Individuums in nicht zu verkennender Weise geändert.[1]) Während die erste Ausgabe ohne weiteres sagte, daß der Mensch die Religion als solche wegen ihrer Unendlichkeit nicht vollständig zu fassen vermöge, hat der Verfasser diese Behauptung in der zweiten Ausgabe dahin abgewandelt, daß die Religion auf unendlich viele Weisen je und je bestimmbar sei und daher nicht alle ihre Formen einem Individuum zu eigen gehören können; wobei jedoch ausdrücklich ein so vollkommenes menschliches Individuum angenommen ist, daß es eine Ausprägung der Religion ganz in sich herbergen könne. Daher ist bei der folgenden Änderung der Satz erster Ausgabe ganz fortgelassen, die Religion sei ihrem Begriff und ihrem Wesen nach auch für den Verstand ein Unendliches. Die Meinung, daß das wahrhaft menschliche Individuum auch eine ganze Religion in sich haben könne, war infolge der ethischen Arbeiten seit 1804 unvermeidlich geworden, da bei diesen die

[1]) Vgl. hierzu und zum folgenden: Reden, S. 241—243.

Ansicht durchgebrochen war, daß der Mensch, um seinem eigenen Begriff voll zu entsprechen, auch Religion voll besitzen müsse. Aber an dem Gedanken, daß die Religion nirgendwo ihre abschließende vollkommene Form erlangt hat und erlangen kann, war hiermit gar nichts geändert. Im Gegenteil war dieser Gedanke 1806 noch stärker betont worden. Und das ihm verliehene noch größere Gewicht hängt gleichfalls mit der Ausbildung der ethischen Anschauungen Schleiermachers zusammen.

In seiner „philosophischen Sittenlehre“ nämlich reiht Schleiermacher die Religion in den ethischen Prozeß ein und bestimmt sie als eine sittliche Funktion. Die Erhebung des Gefühls auf die Potenz des Sittlichen wird Religion genannt. Und da der sittliche Prozeß in fortlaufender Entwicklung gedacht ist, so auch der religiöse. Religion als Streben nach Vereinigung mit dem All ist die fortgehende praktische Beziehung des Menschen zur Welt, und mit fortgehender Welterkenntnis erhält auch der religiöse Prozeß die Möglichkeit höherer Reinheit und Vollständigkeit. Sage man, Religion sei doch Gemeinschaft nicht mit der Welt sondern mit Gott, so sei in Betracht zu ziehen, daß Gott dasjenige ist, „in welchem die Einheit und Totalität der Welt gesetzt wird“, daß also Einheit mit Gott immer auch und wesentlich Einheit mit der Welt ist, und gerade Einheit mit der Welt als einer einheitlich erfaßten, in ihrer Geschlossenheit und Totalität erkannten Größe. Ist sonach Religion wirklich Weltbezogenheit, so ist sie etwas ethisch Anzuschauendes und demzufolge den Gesetzen ethischer Entwicklung unterworfen.[1]) Aber es ist nicht bloß die fortgehende Ent-

---

[1]) Reden, Erste Ausgabe S. 242—248 und 310 f.; bei Pünjer S. 242 bis 248 und 290.

wicklung, die das Ethische charakterisiert, sondern auch der Umstand, daß das Sittliche in einem Individuum nie vollständig vorhanden ist. Nur durch die Summierung alles sittlichen Strebens, das irgendwo und irgendwann in der Menschheit zur Erscheinung gelangt ist und gelangen wird, kommt das Sittliche in seiner Totalität zur Verwirklichung. Ebenso verhält es sich nun nach den „Reden" mit der Religion, und zwar ist dieser Gedanke, der in der ersten Ausgabe mehrfach ausgesprochen und in den „Monologen" von 1800 auf das Sittliche angewendet ist, in der zweiten Ausgabe mehr herausgearbeitet. Aus ihm aber folgt mit Notwendigkeit, daß die Religion gar nicht in einer einzigen Form allein auftreten kann, daß sie sich vielmehr ins schier Unendliche differenzieren muß. Da die Religion als „ein ins Unendliche fortgehendes Werk des Weltgeistes" aufgefaßt werden kann, muß der „eitle und vergebliche Wunsch, daß es nur eine geben möchte", aufgegeben werden. Unbefangen muß man an alle herantreten, die sich schon aus dem reichen Schoß des Universums entwickelt haben. So schon die erste Ausgabe. Die zweite Ausgabe behält alle diese Äußerungen in wenig modifizierter Fassung bei, spricht aber deutlicher aus, daß „in den verschiedenen Gegenden der Erde und auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung die Menschheit notwendig" solche verschiedenen Gestalten der Religion annehmen mußte. Ja, die dritte Ausgabe von 1821 — und das ist besonders zu beachten, da es das Jahr der „Glaubenslehre" ist — sucht in diesem Punkte deutlicher zu werden und sagt mit klarer Wendung, daß „die ganze Religion (d. h. die Religion in ihrer Gesamtheit) nichts anderes ist, als die Gesamtheit aller Verhältnisse des Menschen zur Gottheit in allen möglichen Auffassungs-

weisen, wie jeder sie als sein unmittelbares Leben inne werden kann". Und das ganze Redenwerk schließt in allen Auflagen mit dem Wunsche, daß auf alle Weise das Universum oder die Gottheit angeschaut und angebetet werden möge. „Unzählige (vielfache) Gestalten der Religion sind (ineinander und nebeneinander) möglich, und wenn es notwendig ist, daß jede zu irgendeiner Zeit wirklich war, so wäre wenigstens zu wünschen, daß viele zu jeder Zeit könnten geahnet werden."

Dieser Vergleich von Schleiermachers Formulierungen zeigt, daß er sich innerhalb der hier in Betracht gezogenen 22 Jahre dieselbe Grundauffassung von der Unmöglichkeit religiöser Schablonisierung und von der Notwendigkeit stetiger und individueller Differenzierung bewahrt und sie auch auf die positive christliche Religion angewendet hat. In seiner „Glaubenslehre" ist, so bedeutend sie sich auch von allen früheren dogmatischen Systemen entfernt, diese Anschauung zugunsten eines Versuches spekulativer Fixierung der Glaubensüberzeugung zurückgetreten. Aber die dritte Ausgabe der Reden bestätigt, daß er auch nach Vollendung der Glaubenslehre den Standpunkt der Reden öffentlich vertreten wollte.

Das große weiterführende Moment in Schleiermachers Betrachtungsweise ist eine auf die psychologische Erwägung gestützte und aus ihr hervorgehende Wendung zur religionsgeschichtlichen Anschauungsweise. Er hat einen Unterschied in der Religion dahin formuliert, daß sich nicht jede Form für jede Zeit eignet; er hat aber diese Unterscheidung mit einer Wertbeurteilung verbunden, sofern er Abstufungen der religiösen Anschauungen konstatiert und ihre drei Hauptstufen nach der Anschauung des Universums bestimmt: Anschauung des Universums als chao-

tischer und ungesonderter Masse, in seinen scheinbar entgegengesetzten Elementen (Dualismus) und als einheitlichen Systems.[1]) Das Christentum rechnete er, wie wir schon sahen, zur höchsten Stufe und überhaupt als die Begründung der vollkommensten religiösen Richtung. Daß die psychologisch-geschichtliche Auffassung durch die absolute ersetzt sei, läßt sich bis hierher bei Schleiermacher nicht nachweisen. Ja, die religionsgeschichtliche wird erst in der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" von 1811 prinzipiell gefordert. Wenn diese kleine Schrift den Gedanken zugrunde legt, daß in den verschiedenen Religionen die Idee der Religion auf verschiedene, und zwar eigentümliche Weise verwirklicht wird, so ist das dieselbe Grundanschauung, wie sie bereits vor 1800 vorhanden war, 1800 in den Monologen und in den folgenden Jahren in den Vorlesungen über Ethik ausgebildet wurde. Nicht ein Abbiegen von der evolutionistischen Anschauung läßt sich in der „Kurzen Darstellung" bemerken, sondern eher eine einseitige Überspannung derselben, da sie geradezu sagt, daß die Realisierung der Religionsidee in den einzelnen Religionen „als eine fortlaufende Reihe anzusehen" sei. Das Christentum ist in die Betrachtung der vielen Religionen unter dem Gesichtspunkt der jeweiligen eigentümlichen Ausprägungen der Idee von Religion ausdrücklich einbezogen. Indem Schleiermacher Religion und Offenbarung überhaupt derselben Betrachtung unterstellt wie andere Seiten des menschlichen Geisteslebens, versteht er das in den einzelnen Religionen und auch im Christentum auftretende Neue und Wirksame, das weiterführende Moment und schöpferische Ursprüngliche als ein Produkt

---

[1]) Reden, S. 187, 202, 240; bei Pünjer S. 189, 198, 241.

ebendesselben Gestaltungsprozesses, der sich überhaupt bei der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens durchsetzt. Mittels dieses Gedankens gelingt es ihm, das Christentum in die gleichmäßige Kontinuität des geistig geschichtlichen Prozesses hineinzunehmen. Nun mag an der Durchführung dieser Position im einzelnen noch so viel fehlen, und mögen seine dogmatischen Erwägungen in keinem festen Zusammenhang mit ihr bleiben: so ist doch der unzweideutige Standpunkt religionsgeschichtlicher Anschauung des Christentums als „einer einzelnen Periode in der Religionsgeschichte überhaupt" festgelegt.

Ganz anders erscheint nun aber Schleiermachers Standpunkt auf den ersten Blick, wenn wir zu seiner Glaubenslehre übergehen. Wenn man ihren Aufriß betrachtet, so möchte man meinen, ein ganz neues Gesicht des Mannes zu sehen. Während wir ihn bei seinen früheren Ausführungen in dem fortgeschrittensten individualistischen und historischen Boden seiner Zeit festgewurzelt fanden, gewahren wir jetzt vornehmlich eine mächtige Reaktion gegen den Rationalismus. Diese war so gewaltsam, daß er selbst die von den Forschern der Aufklärungszeit erworbenen Einsichten in die Entstehungsverhältnisse der christlichen Religion völlig zu ignorieren vermochte. Seine Glaubenslehre ist infolge dieser seiner Reaktion auf supranaturalistischen und positivistischen Prämissen aufgebaut, die in der sonstigen, wissenschaftlichen Anschauung dieses Mannes schwerlich eine Stelle finden. Einerseits freilich wird man sich nicht verhehlen dürfen, daß gerade in Schleiermachers Dogmatik der Ertrag der Aufklärungszeit recht klar hervortritt. Aber das ist doch nur die allgemeine Grundanschauung, die sich in ihm aus seinen romantischen Jahren her festgesetzt hatte, nämlich dies,

daß die Darstellung des Christentums nicht mehr den exklusiven kirchlichen Offenbarungsbegriff, sondern den allgemeinen Religionsbegriff zum Ausgangspunkt nimmt. Aber andrerseits zielte schon die Behandlung des allgemeinen Religionsbegriffes in der Dogmatik lediglich darauf ab, der christlichen Religion einen systematischen Platz unter den Religionen anzuweisen. Die dogmatische Aufgabe jedoch wird sofort darauf eingeschränkt, „die Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemütszustände", die sich auf Jesus Christus als den Erlöser beziehen, darzubieten; und zu diesem Zwecke fordert er, daß die Dogmatik, um auf ihrem eigenen Boden sicher zu stehen, sich jeder Rücksicht auf die Philosophie entledige, also daß „ein Satz, so wie er in der einen ist, in der anderen keinen Platz finden kann, sondern, wie ähnlich er auch klinge, die Verschiedenheit vorausgesetzt werden muß". Ja, die Arbeiten Semlers und seiner Nachfolger scheinen ihn hier so unberührt gelassen zu haben, daß er nicht einmal auf den Anfang der christlichen Lehrbildung einen Einfluß der zeitgenössischen Philosophie zugestehen will.

Nachdem er durch diesen Machtspruch die Theologie von der Philosophie grundsätzlich losgelöst hat, kann es ihm nicht schwer fallen, der subjektiv gefaßten Aufgabe der Glaubenslehre auch die Forderung des Nachweises der Absolutheit des Christentums einzufügen. Dieser Aufgabe suchte er gerecht zu werden, indem er von der unmittelbar im Gemütsleben gemachten Erfahrung der innerhalb der christlichen Gemeinde erlebten Erlösungskräfte ausgeht. Von dem an der Person Jesu sich orientierenden Menschen werden diese in seinem Bewußtsein auftretenden Kräfte selbstverständlich auf Christus zurückgeführt. Daher stellt sich die Frage ein, wie „die Würde

des Erlösers gedacht werden muß", daß er jene Kräfte im menschlichen Bewußtsein hervorrufen kann. Die Antwort lautet: eine derartige Erfahrung der stets wachsenden Kräftigkeit des Gottesbewußtseins kann nur dann an und durch Jesus gemacht werden, wenn Jesus selbst das vollkommene Urbild des immanenten, kräftigen und stetigen Gottesbewußtseins ist. Als das religiöse Urbild war Jesus nach Schleiermachers Darstellung von allen anderen Menschen durch seine unsündliche Vollkommenheit und durch das stetige „Sein Gottes in ihm" verschieden. Und zwar müsse die Unsündlichkeit, damit sie voll wesenhaft in ihm war, so gedacht sein, daß nicht bloß jede aktuelle Sünde, sondern sogar jede ferne Möglichkeit einer Sünde und somit jeder sittliche Kampf von ihm schlichthin ausgeschlossen war.[1])

An Stelle von Wundern und Weissagungen, an Stelle von kanonischer Autorität und kirchlichen Bekenntnissen steht jetzt die Autorität der Person Jesu selbst. Sie ist absolut, weil Jesus absolut ist, und auf seine Absolutheit gründet sich für Schleiermacher diejenige des Christentums. Kein Zweifel, daß diese Folgerung richtig ist, wenn jene Voraussetzung stimmt. Allein Schleiermacher selbst macht doch nicht eigentlich einen Versuch, die Absolutheit Jesu wissenschaftlich zu beweisen. Daß er die Nötigung nicht empfunden und anerkannt habe, die Absolutheit Christi müsse wirklich zu dem Wert einer wissenschaftlichen Aussage erhoben werden, ist damit noch nicht gesagt. Wohl aber hat er hier einen Weg eingeschlagen, der schon an seinem Anfang als unumgängliche Voraussetzung das Zugeständnis von Christi Absolutheit

---

[1]) Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. § 93.

so bedingungslos fordert, daß nachträglich in der Dogmatik der Punkt nicht mehr zu finden ist, wo die Forderung des Beweises einsetzen könnte. Und doch ist der ganze Aufbau so schwach und widerspruchsvoll, daß keine folgende Dogmatik mit ihm rechnen konnte. Die einfache Behauptung, Jesus müsse über Menschenmaß stehen und sogar von menschlicher sittlicher Entwicklung emanzipiert gewesen sein, setzt einen dezidierten Wunderglauben an den Anfang. Letztlich kommen wir also doch auf die Autorität des Wunders hinaus, die Schleiermacher in seine Voraussetzungen als unveräußerliches Gut eingefügt hat.

Und doch sind wir mit dieser bloßen Verurteilung des dogmatischen Verfahrens weit entfernt von einer gerechten Würdigung der wissenschaftlichen Betrachtung des Christentums durch Schleiermacher. Wer meint, Schleiermacher habe den Satz von der Urbildlichkeit Christi bloß als Glaubenssatz angesehen wissen wollen, ohne die Fraglichkeit desselben zu empfinden und auch die wissenschaftliche Nötigung zu objektiver Begründung für berechtigt zu halten, der tut dem wissenschaftlichen Gewissen dieses Mannes Gewalt an. Denn die Glaubenslehre Schleiermachers will nicht die im Erkennen ermittelten, sondern die im Gefühl wurzelnden religiösen Anschauungen ermitteln und daher grundsätzlich nur einen exoterischen Wert beanspruchen. Sie soll, wie Süskind[1]) in seiner Ausführung eines kritischen Gedankens von Troeltsch[2]) richtig hervorhebt, nicht ein Zweig der wissenschaftlichen, sondern der kirchlichen Theologie sein. Sie verzichtet nun einmal ausdrücklich darauf, die Wahrheit des Christentums zu be-

[1]) Süskind, a. a. O., S. 103.

[2]) E. Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. In Paul Hinnebergs: Die Kultur der Gegenwart I, 4, S. 449.

gründen, und beschränkt sich auf die Entfaltung des christlichen Glaubensgehaltes, dessen Wahrheit schon im vorhinein feststeht. Die Einleitung der Glaubenslehre mit ihren „Lehnsätzen aus der Religionsphilosophie" macht diesen Sachverhalt deutlich. „Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Notwendigkeit des Christentums verzichten wir gänzlich und setzen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne als diese."[1]) Die Glaubenslehre ist daher auch ganz folgerichtig, sofern der hier formulierten Absicht gemäß, als historische Disziplin der Theologie aufgefaßt, die den zur gegebenen Zeit in der evangelischen Kirche geltenden Lehrgehalt vorträgt. Der hier geübte Verzicht auf die Beantwortung der Wahrheitsfrage bedeutet für Schleiermacher nicht, daß diese Frage überhaupt unerörtert bleiben dürfe. Nur die kirchliche Theologie habe kein Interesse daran, da sie doch nicht daran denken könne, ihre ganze Haltung preiszugeben, also auch nicht daran zu denken brauche, ihre Haltung erst zu begründen. Der Fehler Schleiermachers liegt sonach darin, daß ihm die Kirche von vornherein als eine ganz unveränderliche, gleichsam dem Strom der Entwicklung als der einzige feste Fels entgegengesetzte Größe erscheint. Deshalb soll auch die Einleitung in die Glaubenslehre trotz ihrer „Lehnsätze" aus der Religionsphilosophie keine wissenschaftliche Apologetik des christlichen und des spezifisch evangelischen Standpunktes enthalten. Wenn sie auch eine religionsgeschichtliche Einstellung des Christentums wenigstens durch Vergleich mit den beiden, ihm am nächsten verwandten

---

[1]) Der christliche Glaube. § 11, 5.

monotheistischen Religionen, dem Judentum und dem Islam, in Aussicht nimmt[1]), so ist doch dabei nicht die Absicht vorhanden, daß dadurch irgendeine Wahrheitsbegründung angestrebt werden solle. Es wird lediglich theoretisch ausgesprochen, daß das Christentum „die reinste in der Geschichte hervorgetretene Gestaltung des Monotheismus" ist. Aber das darf nicht vergessen werden, daß Schleiermacher neben der kirchlichen Theologie eine rein wissenschaftliche fordert, nämlich die Religionsphilosophie, in die er gelegentlich die Untersuchung über das Verhältnis des Wesens des Christentums zu den Eigentümlichkeiten anderer Religionen verweist.[2])

Da jedoch Schleiermacher für diese Religionsphilosophie selbst keine Richtschnur angibt und nicht deutlich erkennen läßt, wie sich die wissenschaftliche Theologie über die Frage nach der Bedeutung Jesu für den Glauben und nach dem Gültigkeitswert der christlichen Religion aussprechen werde, so sind wir doch letztlich nur auf seine kirchliche Theologie angewiesen. Daß die dort gegebene Antwort nicht genügt, bestätigt sich durch die einfache Beobachtung, daß er nur mittels einer gewaltsamen, nicht der Geschichte entnommenen, sondern spekulativ deduzierten Einzigartigkeit Christi [nicht eigentlich Jesu!] den Eigenwert des Christentums, der in diesem Fall der Absolutheit gleichkommt, festzustellen vermag. Demgegenüber war der Standpunkt der Reden klarer und einheitlicher, und seine Ergänzung durch die Schriften zur Ethik und die „Kurze Darstellung" weisen wenigstens die Ahnung einer Methode auf, die nicht die Absolutheit, aber die Höchstgeltung

---

1) Der christliche Glaube. § 8, 4.

2) Kurze Darstellung. § 23.

und die mit weitergehender Geltung zu verbindende Perfektibilität des Christentums ins Auge faßte.

Zu dieser Ansicht war auch Schelling gekommen, nachdem er zuvor in der Zeit seiner Grundlegung des transzendentalen Idealismus sich unbedenklich in dem Sinne geäußert hatte, das Christentum werde noch einmal einer vollkommneren Gestaltung des religiösen Bewußtseins weichen müssen.[1]) Im Jahre 1803 dachte er dagegen an eine Entwickelung der christlichen Religion über ihre neutestamentliche Stufe hinaus. Er erkannte, daß die ersten Schriften des Christentums nur eine unvollkommene Erscheinung desselben seien, und daß den späteren Zeiten Dank zu zollen sei, weil sie aus dem dürftigen Inhalt jener Bücher so viel spekulativen Stoff gezogen haben. Daher schaut Schelling von der biblisch gebundenen christlichen Religion zu einer aus ihr entstehenden freien geistigen Religion auf als zu einer Wiedergeburt des esoterischen Christentums und einer Verkündigung des absoluten Evangeliums, bei der eine neue „universale Mythologie" das äußerliche Gewand der Religion sein werde.[2]) Was bei Schelling unklar vorgestellt war und bald in die Nebel der Romantik zurücksank, wurde von einem anderen Denker in Klarheit und Selbständigkeit vorgetragen.

Es war Hegel, der unter tunlicher Berücksichtigung der geschichtlichen Erscheinungsform an das Christentum die höchste Bewertung knüpfte. Freilich nicht an die empirische Form desselben, wohl aber an sein entwickeltes Wesen.[3]) Im zweiten Teil seiner Religionsphilosophie

---

[1]) System des transzendentalen Idealismus, S. 439 ff.

[2]) Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, S. 197 ff., 209 f.

[3]) Inzwischen hatte man gelernt auf die Parallelen zu den biblischen Vorstellungen in den anderen Religionen zu achten. Viel unbefangener

charakterisiert er die einzelnen „bestimmten" oder positiven Religionen als einseitige Darstellungen einzelner im Begriff der Religion gelegener Momente, deren je und je besonderes Hervortreten eine notwendige Entwicklungsstufe in der Selbstverwirklichung des Begriffes der Religion ist. Realisiert findet er schließlich diesen Begriff in der „absoluten Religion", die sich mit dem Christentum deckt. Und zwar bewährt sich dieses als die „absolute" oder „offenbare" Religion durch die ihm eigentümliche Versöhnungslehre. Natürlich ist nicht die kirchliche und auch nicht die biblisch-paulinische Form der Versöhnungslehre gemeint. Aber es ist nach Hegel unumstößliche Wahrheit, daß der Mensch, der seit seinem Heraustreten aus dem Zustande tierischer Dumpfheit immer nur ein nicht gutes oder in sich entzweites Wesen ist, nicht von sich aus, nicht durch sein subjektives Wollen, das ja immer in der Gegenständlichkeit befangen bleibt, die Versöhnung mit dem absoluten Geiste herstellen kann. Also muß die Versöhnung wie eine bestehende Tatsache oder, anders ausgedrückt, als die objektive Wahrheit des Versöhntseins der Menschheit mit Gott an das menschliche Bewußtsein herangebracht werden. Das ist aber die im Christentum gegebene Anschauung von dem Gott, der die versöhnende Liebe und nicht ein dem menschlichen Wesen an sich fremdes Wesen ist. Nur dann kann der Mensch praktisch auf die Idee der Versöhnung eingehen und sie in seiner Lebenshaltung verwirklichen,

als Schleiermacher hatte z. B. schon Wegscheider in seinen Institutiones theologiae dogmaticae von 1819 für den Glauben an Schutzengel und Teufel auf die persische Religion, für Jesu jungfräuliche Geburt auf heidnische Mythen von Göttersöhnen usw. verwiesen. J. A. L. Richter spricht in seinem Buche „Das Christentum und die ältesten Religionen des Orients" (1819) die kurze Behauptung aus, daß alle Hauptlehren des Christentums schon in Indien und Persien ausgesprochen seien; wobei Richter vor allem die sittlichen Dogmen im Auge hat.

wenn er die wahre Einheit von Gott und Mensch in lebendiger Anschauung als tatsächliche Wahrheit besitzt. Diese Anschauung hat nun, nach Hegel, einzig und allein die christliche Religion dargeboten, indem sie die Idee, daß Gott Mensch ist und der Mensch Gott, oder die Idee der Gottmenschheit gleichsam urbildlich hinstellte. Es liegt also keine Absurdität darin, daß die christliche Gemeinde diese Idee der gottmenschlichen Einheit konkret fixierte. Vielmehr sei es die innere Nötigung des religiösen Bewußtseins, welche in Christus die Realität der Gottmenschheit geschichtlich realisiert sein ließ. Nur ist nicht der natürliche Jesus von Nazaret eine übernatürliche Gestalt im Sinne der Zwei-Naturen-Lehre. Wohl aber war dieser geschichtliche Jesus ein in religiöser Hinsicht schlichthin vorbildlicher Mensch, der sich mit dem göttlichen Willen eins wußte. Wunder und Einzelheiten der religiösen Überlieferung fallen als belanglos dahin. Der Tod Jesu ward von seiner Gemeinde alsbald zum Angelpunkt des Versöhnungsglaubens gemacht. Der Grund hierfür liegt nach Hegel darin, daß erst nach seinem Tode, gleichsam als dessen Frucht, die geistige Auffassung des Glaubens eintrat. Aber das war nur die erste bedeutsame Wendung. Viel wichtiger war eine andere, die die Wahrheit in sich barg, daß nicht die äußerliche Geschichte der Kern religiöser Wahrheit ist, und daß nicht in der Form eines einmaligen geschichtlichen Geschehnisses die Idee der Versöhnung angeschaut werden solle. Es war doch trotz aller Hoheit der beschriebenen, ursprünglichen christlichen Idee ein ihr heterogenes Moment, daß die gottmenschliche Realität, die in Wahrheit für alle bestimmt ist und in allen zum Bewußtsein kommen soll, nur in einem einzigen vorgestellt wird, als sei sie auf ihn beschränkt. Diese Klausel, die sich zunächst zu der

vorstellungsmäßigen Form der christlichen Religion gesellt hatte, wurde einmal durch die Lehre von der Wiederkunft Christi in der Zukunft unvollkommen, dann durch den Gedanken von der Sendung des heiligen Geistes als des immanenten göttlichen Prinzips vollkommen behoben. Dadurch wurde die Vereinzelung und die durch geschichtliche Bindung hervorgerufene Veräußerlichung der christlichen Versöhnungsidee ins Universalistische erhoben. Die christliche Idee wurde zu einer allgemeinen menschlich-innerlichen nicht geschichtlich vorübergehenden, sondern für alle Individuen bleibenden.

Auf die weiteren Ausführungen von Hegels Religionsphilosophie brauchen wir nicht einzugehen. Der erwähnte Gedankengang beleuchtet deutlich die Art seiner Fragestellung und ihrer Beantwortung. Hegel weiß von einer Religion als solcher, nämlich der Rückkehr des relativen oder endlich gewordenen göttlichen Geistes zu seiner Absolutheit, indem dieser in dem Zustande der Endlichkeit sein eigenes Bewußtsein wiederfindet. Religion ist das Selbstbewußtsein des absoluten, unendlichen Geistes im endlichen Geiste. Das ist aber nur die Religion in ihrer reinen Idee. Auf dem Wege zu dieser Vollgestalt geht die Religion tastend durch andere Formen hindurch. Immer unterliegt die Idee den verschiedenen Vorstellungsmedien. Fortgehend streift sie mehr und mehr die Vorstellung ab. So wird die höchste Form erreicht. Hegel orientiert also, so darf man es wohl aussprechen, seine Religionsphilosophie religionsgeschichtlich. Es ist Lessings Gedanke von der Erziehung des Menschengeschlechts, in eine andere Sprache übersetzt. Nohls Ausgabe der Jugendschriften Hegels hat ja klar gezeigt, wie sehr Hegel ursprünglich von Lessing, nicht zuletzt vom Nathan beeinflußt war. Bei Hegel stehen

nun wirklich die unteren Formen als entwicklungsgeschichtliche Vorstufen da. Und wie die Religion als ganze, so muß auch das Christentum Stufen der Entwicklung durchlaufen, um zur Religion des Geistes zu führen. Nur im Gange der Entwicklung, da aber auch gewiß, wird die absolute Religion wirklich. Das ging über Schleiermacher hinaus. Noch mehr aber das andere, daß Hegel den klaren Blick für das Wesentliche auch bei Betrachtung des Christentums bewahrt hat. Kühn greift er die „Idee" aus dem Vorstellungskomplex heraus und zeigt, daß die absolute Form der Religion nur auf die Weise gefunden werden kann, daß das Historische ganz zurückgestellt wird hinter die Idee, die in jenem enthalten ist. Selbst die Person Jesu, so hoch er sie einschätzt, ist als nur einmalige Realisation unzulänglich. Sich auf sie beschränken, das widersteht dem, daß alle Religion innerlich erlebt und die Versöhnung von jedem Individuum erfahren werden muß; denn die echte Auflösung des Äußerlichen ins Innerliche vollzieht sich erst dadurch, daß alle einzelnen religiösen Subjekte an sich selbst die Vorstellung zur Idee umbilden, in sich selbst die Geschichte, durch welche die Versöhnung vorstellbar wurde, durchlaufen. Die zunächst bloß vorgestellte göttliche Geschichte oder der Mythos muß eben zu eigenem, innerem, anschaulichem Leben umgebildet werden. Die Kirche mit ihrer Lehre, ihren Riten und Dogmen bleibt hierfür ein ständiges Mittel. Hegel hatte schließlich sagen können, sie sei eine Durchgangsstufe. Allein die Fürsten- und preußische Staatsphilosophie, wie man die Hegelsche unlustig benannte,[1]) führte immer nur an die Grenze der Kritik des Wirklichen und hüpfte mit dem

---

[1]) Gustav Frank, Geschichte der protestantischen Theologie. IV. Bd., herausgegeben von Georg Loesche (1905), S. 16.

Bedenken, daß alles, was wirklich ist, auch vernünftig ist, geschmeidig über die von ihr selbst errichteten Hindernisse hinweg. Aber an dem einen konnte, da es mit dem Panlogismus unkorrigierbar gesetzt war, auch die höfische Seite dieser Philosophie nichts mehr ändern: das Historische war auf jeden Fall seines Selbstwertes entkleidet und konnte auf diesem Standpunkt nimmermehr zum Dogma verhärtet werden. Und hierin gerade, in der Rückbildung des Dogmas zur Historie, liegt die größte Bedeutung der Hegelschen Religionsphilosophie. Sie ist mit ihrer Herauslösung der Wahrheit aus ihrer zum Dogma verhärteten Geschichte gewissermaßen der gegenteilige Prozeß gegenüber dem, durch welchen die Historie zum Dogma ward. Sie ist demnach die Erweichung der Geschichte zum persönlichen Leben. Insofern haben wir in Hegel auch das Gegenteil von Schleiermachers Konstruktion, die aus der vorausgesetzten Urbildlichkeit oder Absolutheit Jesu die Absolutheit der von ihm gegründeten Religion ableitete. Eben jene Voraussetzung der Urbildlichkeit Jesu ist unerweislich; und dazu kommt für Hegel die geschichtsphilosophische Betrachtung, daß es nicht Sache der Idee ist, ihre ganze Fülle in ein einzelnes Exemplar auszuschütten — ein Satz, der von David Friedrich Strauß mit Emphase wiederholt wurde. Das beliebte Urteil, nach dem Hegels Anschauung ungeschichtlich sei, ist also schief. Er führt im Gegenteil von der dogmatisch verknöcherten zur weichen und biegsamen Geschichte zurück und findet deshalb die durch Christus erstmalig realisierte Idee des Gottmenschentums in der Geschichte des Christentums immer wieder. Überall, wo in ihr diese Idee, in welche Vorstellung auch eingekleidet, erreicht wird, ist nach Hegel der Schritt zur absoluten Religion getan.

Die nächsten Schüler Hegels gingen, mit diesen Gedanken ausgerüstet, sehr verschiedene Wege. Die „Rechten“ ignorierten nach Tunlichkeit den Sinn des letzterwähnten Ausspruches, griffen die außerordentliche Würdigung Jesu aus dem Zusammenhange der Hegelschen Spekulation heraus und suchten, wie Daub und Marheineke, Jesus als den „Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte“ verständlich zu machen, indem sie ihn als den „Einzigen, Unvergleichlichen“ hinstellten; „denn der Mittelpunkte in der Weltgeschichte kann es nicht mehr geben als einen“. Gott habe sich in der Person Jesu „außer allem geschichtlichen Zusammenhang mit der Vorzeit geoffenbart“ und die Persönlichkeit Christi sei „allerdings unbegreiflich und eine ganz mirakulöse, die freie, stetige Entwicklung der Menschheit unterbrechende“.[1]) Mit dieser Stellung ist die Wendung des Hegelianismus zur streng orthodoxen Kirchlichkeit bezeichnet, eine Wendung, die man nicht als einen Abfall, sondern als eine einseitige Betonung eines, und zwar nicht unbetonten, Moments in Hegels eigenen Äußerungen anzusehen hat. Erklärt doch Daub geradezu, daß die christliche Religion einer Vervollkommnung nicht bedürfe, sondern perfekt sei. „Nicht sie also hat sich für die Erziehung des Menschengeschlechts, sondern diese und mit ihr es selbst sich für sie zu vollenden.“[2]) Die enge Berührung mit Schleiermachers kirchlich-theologischer Position leuchtet sofort ein. Der große Unterschied besteht aber zwischen beiden, daß es Schleiermacher besser gelingt, die menschliche Entwicklung Jesu selbst und den historischen Zusammenhang herauszuarbeiten, während die orthodoxen Hegelianer sich

---

[1]) Phil. Marheineke, System der christlichen Dogmatik. Herausgegeben von Mathias und Vatke. S. 305—310.

[2]) Daub, Dogmatik I, S. 546.

darin gefallen, ein geschichtlich unvermitteltes Neues in Jesus zu behaupten und den abrupten Supranaturalismus einzuführen. So ging auf Schleiermacher vor allem die Vermittlungstheologie zurück, auf Hegel mit Vorliebe die Orthodoxie. Das war ein tragisches Erbe, das in der folgenden Theologie des neunzehnten Jahrhunderts mit Behagen übernommen wurde. Die Signatur eines entschlossenen Restaurationszeitalters bieten beide Richtungen. Nach der Zerstörung des Dogmas von seiten der Aufklärung wurde der konfessionelle Formalismus mit einem kräftigen Ruck wieder eingeführt. Die mangelhafte historische Einsicht des sonst so sehr zum Führer berufenen Schleiermacher, die Umdeutung der einfachen zur höheren Wirklichkeit, wie die romantische Philosophie eines Schelling und die die bloße Vorstellung tolerierende eines Hegel sie zu empfehlen schienen, entnervten den Wirklichkeits- und Wahrheitssinn, den die moderne Menschheit in der Periode der Aufklärung großgezogen und gestärkt hatte. In dieser Restaurationstheologie wurde der Ansatz zum Besseren, den das sechzehnte Jahrhundert gebracht hatte, „durch die alte Gewohnheit dogmatischer Lehren und liturgischer Formeln, die ein ganz veraltetes Weltbild vorschrieb, wieder verschlungen".[1]) An die Forderung Schleiermachers, die kirchliche Theologie durch eine wissenschaftliche zu ergänzen, dachte niemand mehr, und Hegels Entwicklungsgedanke, demgemäß die universale Religion des Geistes erst aus der bestehenden vorstellungsmäßigen herausgearbeitet werden mußte, fand innerhalb der eilfertigen Restituierung des alten Erbes bei allen denen, die in der Weise der Hegelschen Rechten denken lernten,

---

[1]) Adolf Harnack, Die Dienstentlassung des Pfarrers Traub, S. 19.

keine Berücksichtigung mehr. Ein Weg zur althergebrachten Einschätzung des dogmatischen, gebundenen und entwicklungslosen Christentums als des absoluten war gefunden.

Der sogenannten Hegelschen Linken kann man aber ebensowenig den Vorwurf der Einseitigkeit ersparen. Indem Ludwig Feuerbach die Theologie in Anthropologie auflöste und die Religion als Ausgeburt des Egoismus kennzeichnete, gab er die Überzeugung seines Lehrers von der Entwicklungsmöglichkeit des Christentums preis. Auch das Christentum ist nach Feuerbach Egoismus, ja es ist reiner Egoismus. „Im Christentum konzentrierte sich der Mensch nur auf sich selbst, löste er sich vom Zusammenhange des Weltganzen los, machte er sich zu einem selbstgenugsamen Ganzen, zu einem absoluten außer- und überweltlichen Wesen. Eben dadurch, daß er sich nicht mehr als ein der Welt angehöriges Wesen ansah, den Zusammenhang mit ihr zerbrach, fühlte er sich als unbeschränktes Wesen.“ Christus selbst, im Sinne des alten christologischen Dogmas, ist nach Feuerbach der Unterschied des Christentums von den anderen Religionen, Christus, die Vereinigung von Herz und Phantasie. Und Feuerbach will nun durchaus das Christentum auf seine orthodoxe Fassung festnageln: „Christus allein ist der persönliche Gott, und der wahre, wirkliche Gott der Christen, was nicht oft genug wiederholt werden kann.“ Die verschiedenen Möglichkeiten des Christentums, die sich nach jahrhundertlanger Entwicklung eingestellt haben, sind für Feuerbachs Urteil ohne Bedeutung. Kurz tut er die moderne Richtung ab: „Neuere Theologen erklären bekanntlich auch die kirchliche Gottheit Christi für unbiblisch; aber gleichwohl ist diese unleugbar das charakteristische Prinzip des Christentums und eine not-

wendige Konsequenz der Bibel."[1]) Über dies letzte Urteil läßt sich allerdings streiten. Mit der Empfindung dieser Konsequenz steht Feuerbach nicht allein. Sie bietet sich insofern dar, als das neutestamentliche Christentum, wie immer die erste Generation einer neuen Religion, den engsten Anschluß an die der Gottheit möglichst nahe gerückte Persönlichkeit des Stifters zum Zentrum machte. Und wenn nun das Christentum keine wirkliche Entwicklung durchleben darf, sondern bei dieser von der ersten Generation ihm gegebenen Fassung stehen bleiben muß, dann freilich, aber auch nur dann hat Feuerbach recht, und doch selbst dann nur ein relatives Recht.

In der Tat aber war er, als er „das Wesen des Christentums" schrieb, mit der Hegelschen Philosophie in weit gediehener Spannung.[2]) Er findet in seiner „Kritik der Hegelschen Philosophie" von 1839 Hegels Anspruch, daß seine Philosophie die absolute Verwirklichung der Idee der Philosophie sei, unerträglich und ist von der haltlosen Wirkung, die sie auf den reaktionären Geist der Kirche ausübt, so erschüttert, daß er jede Vermittelung zwischen Dogmatik und Philosophie verabscheut als „Lüge gegen die Vernunft und Lüge gegen den Glauben — ein Mittel der Willkür, in welchem der Glaube die Vernunft und wiederum die Vernunft den Glauben um das seinige betrügt".[3]) Da er Hegel vorwiegend an der geistigen Spitze der dogmatischen Reaktion sah, so ist seine ablehnende Haltung gegen dessen Philosophie und gegen die Idee der absoluten Religion im speziellen erklärlich. Allein Hegel

---

[1]) Feuerbach, Das Wesen des Christentums. Sämtliche Werke neu herausgeg. von Wilh. Bolin u. Friedr. Jodl, Bd. VI, S. 180, 178; Reklamausgabe von „Das Wesen des Christentums", S. 238, 236.

[2]) Friedrich Jodl, Ludwig Feuerbach, S. 13.

[3]) Philosophie und Christentum. Sämtliche von Bd. VII, S. 72.

selbst hatte eine solche Restauration nie gewünscht, und ohne die künstliche Verbindung mit den romantischen Mächten, die von außen an ihn und seine Lehre herangebracht wurden, wäre dieselbe auch schwerlich mit Berufung auf den Philosophen des Panlogismus durchzuführen gewesen. Vielmehr ist die Religionswissenschaft, wie sie auf dem Boden der Hegelschen Spekulation und Entwicklungsidee sich gestalten mußte, von dem schweizerischen Theologen Alois Emanuel Biedermann mit klaren Strichen gezeichnet worden.

Biedermann darf wohl als der getreueste Nachfolger Hegels unter den Theologen genannt werden, der aber auch seinerseits mit der Kritik nicht zurückgehalten und sonderlich die Hegelsche Schematisierung der Geschichte grundsätzlich als eine falsche Methode abgelehnt hat. Hingegen die Beschreibung des Wesens der Religion und die Beurteilung der einzelnen Religionen fand er durch den Begriffsphilosophen ganz richtig vorgenommen. Schon 1844[1]) hat er Feuerbachs Verallgemeinerung der Illusionstheorie, nach der alle Religion bloße Einbildung ist, beanstandet, ohne zu verkennen, daß Feuerbach auf einzelne Erscheinungen der Religion das rechte Licht geworfen hat. Im Gegensatz zu ihm stellt er sich auf die Hegelsche Anschauung, daß alle geistige Entwicklung ein Werk des absoluten oder göttlichen Geistes ist, und sieht die Religionsgeschichte, unter Beiziehung von Lessings Ausdruck, „einheitlich unter dem Gesichtspunkt einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes" an. Jede bestimmte historische Religion ist nach ihrer menschlichen Erscheinungsform als das endlich-natürlich vermittelte Gegenstück des aller Reli-

[1]) Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden, S. 31 ff.

gion einwohnenden göttlichen Offenbarungsgrundes zu würdigen. Nun aber sind diese Religionen geschichtliche besonders in dem Sinn, daß sie in irgendeinem Maße auf eine geschichtliche religiöse Persönlichkeit zurückgehen, deren individuelle Bestimmtheit das neue religiöse Prinzip, in dem die Eigenart der betreffenden Religion sich ausdrückt, enthält. Biedermann ist nun der erste, der dies Prinzip einer besonderen Besprechung unterzogen hat.[1]) Sein Ergebnis ist zunächst, daß das sachliche (Real-)Prinzip von der Persönlichkeit des Stifters genau unterschieden werden muß. Nun war nach Biedermanns Untersuchung der Anfang des Christentums „das neue religiöse Moment, das mit Christus als Grundstoff ins menschliche Bewußtsein fiel, die Versöhnung und konkrete Einheit des Göttlichen und Menschlichen im Selbstbewußtsein". Dies ist nach ihm das sachliche Prinzip, das überall dort anerkannt werden muß, wo Christentum ist. Zugleich aber erkennt Biedermann, daß in der Geschichte der positiven Religionen die Identifikation des sachlichen Prinzips mit der begründenden Persönlichkeit wie ein Gesetz an der Arbeit ist, um in der Glaubensanschauung an Stelle des sachlichen Prinzips die Persönlichkeit zu setzen. Gewöhnlich allerdings weiß nicht einmal die treibende Persönlichkeit selbst, was ihr als einheitliche Triebkraft innewohnt. In der religiösen Gemeinde jedoch ist zunächst das Persönliche, d. h. der Ort, wo man das neue religiös-sachliche Moment unmittelbar erfährt, an die Stelle des sachlichen Prinzips gesetzt. Erst die Reflexion der späteren Generationen wird sich nach und nach des Vorhandenseins des letzteren bewußt, und eigentlich ist erst nach langem Reflexionsprozeß das

---

[1]) Die freie Theologie, S. 108 ff.

Bewußtsein um das Prinzip vorhanden. Dann aber ist es schon in seiner Entwicklung begriffen. Denn geschichtlichen Religionen ist neben der äußeren Geschichte auch eine innere Entwicklung eigentümlich, „indem das in der individuellen Bestimmtheit der religiösen Persönlichkeit, die ihr unmittelbarer Quellpunkt ist, hervortretende neue religiöse Prinzip mit jeder Phase in der Geschichte der Gemeinschaft, die eine Veränderung ihres geistigen Horizonts mit sich führt, notwendig ebenfalls einen geschichtlichen Prozeß eingeht, in welchem sein Inhalt in neuem, intellektuellem und sittlichem Material sich auszuprägen veranlaßt wird".[1])

Das Realprinzip des Christentums, das Biedermann als das an sich unveräußerliche, in seiner Form jedoch der Entwicklung unterworfene Zentrum der christlichen Religion aufstellt, ist die Idee der Gotteskindschaft oder, wie es zuvor genannt wurde, der Versöhnung des Göttlichen mit dem Menschlichen. Die völlige Versöhnung bezeichnet augenscheinlich das Ziel der Religion überhaupt, und das auf dies Prinzip gestellte Christentum könnte sonach, wenn es nur alle seine Gedanken und Vorstellungen gleichmäßig und logisch um jenes Zentrum herum gruppiert, die höchste Form zu sein scheinen, die eine Religion annehmen kann. Auf der Folie der Biedermannschen Voraussetzungen würde deshalb eine absolute Geltung des Christentums in der Weise behauptet werden können, daß von seinem Realprinzip aus eine Religionsform möglich erscheint, die den Kern der absoluten Religion in sich trägt. Allerdings muß ausdrücklich vorbehalten werden, daß dieser Kern selbst stets in irgendwelchen Hüllen erscheint und solcher Hüllen auch wirklich bedarf, die doch wie eine

[1]) Christliche Dogmatik. (Zweite Auflage.) Teil I, § 139 ff., besonders S. 310—320.

Grenzscheide zwischen dem absoluten Religionswesen und der jeweiligen empirischen Erscheinung der Religion stehen. Immerhin hat Biedermann von der Hegelschen Religionsanschauung aus und mit Hilfe des Hegelschen Gedankens von der Entwicklung der Idee das Christentum auf einen reinen Ausdruck zu bringen versucht, der sowohl an der Entwicklung wie an der Absolutheit unmittelbar Anteil nimmt. Natürlich bleibt auch an diese Fassung die Frage zu richten, ob das Realprinzip als solches unüberbietbar sei oder ob nicht doch Aussicht vorhanden sei, daß es einmal einem anderen weichen müsse. Diese Frage selbst liegt jedoch außerhalb wissenschaftlicher Erörterung. Nur das steht fest, daß das Realprinzip historisch entstanden und historisch gebunden ist. Denn es ist von Biedermann selbst als „die unmittelbare Selbstaussage des religiösen Selbstbewußtseins Jesu" gemeint, weshalb er mittels dieses Prinzips das Christentum definiert als „die Religion der in Jesu real aufgeschlossenen Gotteskindschaft und damit des in ihr sich realisierenden Gottesreiches als des göttlichen Endzweckes der Menschheit".[1]) In keiner Weise läßt sich also aus Biedermanns Beschreibung folgern, wir hätten es hier mit der absolut gültigen Form aller Religion zu tun, vielmehr aber dies, daß dieses Prinzip nur in seiner stetigen Entwicklung im Zusammenhange mit der Fortbildung des menschlichen Geisteslebens die Gewähr besitzt, der Menschheit die Versöhnung mit der Gottheit zu ermöglichen. Das ist ein Resultat, das an und für sich selbst, sowie auch durch die Methode, mit der es gewonnen ist, den Anspruch auf wissenschaftlichen Charakter erheben kann.

Allein angesichts des oben geschilderten, durch die

---

[1]) Christliche Dogmatik I, § 160, S. 333.

Restauration geschaffenen Zustandes erfuhr dieser Standpunkt fast einstimmige Zurückweisung, und zwar nicht nur von einer, sondern von fast allen Parteien. Alle sammelten sich jetzt um die Parole: „Zurück zum historischen Jesus." Der Jesus der evangelischen Geschichte sollte gegen die „Idee" in Schutz genommen werden, als ob er durch sie beseitigt würde. In der Tat war nichts als das dogmatische Christusbild in Gefahr gekommen. Dieses war jedoch inzwischen auch schon von anderer Seite her in Trümmer geschlagen. Die fortschreitende historische Analyse hatte bereits auf den tiefgreifenden Unterschied zwischen dem Jesus der Evangelien und dem Christus der Dogmatik aufmerksam gemacht. Entschloß man sich jetzt zum Rückzuge vom dogmatischen Christus zum historischen Jesus von Nazaret, so war die Perspektive für langwierige Unterhandlungen gegeben, in welchen um die Zugehörigkeit jedes einzelnen Stückes des dogmatischen Christus zum historischen Jesus gekämpft werden mußte. Darin erschöpfte sich zum Teil in den folgenden Jahrzehnten die Kraft der Theologie. Und doch sah die Theologie im allgemeinen kein anderes Mittel, sich selbst zu festigen, als eben dies, dem historischen Jesus so viel übermenschliche Autorität zu sichern, daß durch sie die Einzigartigkeit und die Wahrheit des Christentums gewährleistet wurde. Denn, wie schon oben angedeutet wurde, der historische Jesus trat jetzt an die Stelle des alten Schriftbuchstabens, nachdem dessen absolute Inspiration hingesunken war. Hand in Hand mit dem etappenweisen Rückzuge von der ganzen zur halben und zur Viertel-Inspiration der Bibel wuchs das Bedürfnis, wenigstens innerhalb des Bibelinhaltes einen absoluten Punkt zu finden, auf dem das Fundament des christlichen Glaubens von neuem errichtet werden könnte.

Auf diese Weise trat dem Realprinzip Biedermanns das persönliche Prinzip gegenüber. Nicht bloß das sittliche Vorbild Jesu sollte als absolut maßgebend erkannt werden. Das zwar auch. Man gab es nicht preis, etwa weil sittliche Anschauungen dem Wechsel der gesamten Lebensgestaltung der Menschheit unterworfen sind; man hielt es aber für ein nur geringwertiges Moment in der Erscheinung des Lebens Jesu, um nicht mit dem Rationalismus die Wertung Jesu in der Idee des moralischen Vorbildes zu erschöpfen. Ingleichen sollte die Lehre Jesu nicht das Ganze sein, denn Christentum ist nicht in erster Linie lehrhaft, sondern Leben. Über diese Werturteile erhob man sich mittels des Begriffes der Offenbarung. Was in Jesus Christus den Menschen gegeben war, das ist nicht gewöhnliches Leben und nicht gewöhnliche Lehre wie die eines gewöhnlichen Weltweisen, denn es ist Leben aus Gott und Lehre von Gott, es ist die lebensvolle Darstellung des göttlichen Wesens, der göttlichen Liebesgesinnung gegen die Menschheit. Jesus ist die Offenbarung Gottes, nicht vermöge einer Seite seines Wesens, sondern vermöge seines ganzen einheitlichen Lebens. Es war insonderheit Albrecht Ritschl, der noch einmal einen großen Kreis von Theologen um diese entschlossen ins Zentrum gerückte Betrachtung Jesu Christi zusammenschloß. Ritschl erneuerte mit anderer Begründung die Behauptung Schleiermachers von der Urbildlichkeit Jesu. In den hervorragenden Zügen des evangelischen Lebensbildes Jesu: der Berufstreue, dem Guthandeln und Wahrheitreden, findet Ritschl göttlich hohe Prädikate, derentwegen auf Jesus das Werturteil der Gottheit angewandt werden könne. Und der auf diese Weise gefundene Charakter Jesu, der über das gewöhnliche Menschenmaß hinaus-

gehoben erscheint, dient zur ständigen Begründung des religiösen Glaubens an die in diesem Jesus erschienene vollkommene Offenbarung Gottes. So erstand eine neuartige Orthodoxie um das Stichwort, daß nur in Jesus wirkliche oder vollgültige Gottesoffenbarung zu verlangen ist. Und doch hat andererseits gerade Ritschl durch seinen Versuch einer Allgemeindefinition der Religion den Anlaß zu umfangreichen religionsgeschichtlichen Untersuchungen gegeben, deren Anfang im Interesse der Wesensbestimmung des Christentums Julius Kaftan machte.[2]) Dieser hat mittels religionswissenschaftlicher Vergleichung gezeigt, daß das Christentum im Schnittpunkt der beiden religiösen Motivationen liegt, der auf die Ersetzung der natürlichen Werte durch sittliche gerichteten und der nach Erlösung von der Welt trachtenden. Nachdem so das Christentum ganz richtig als ethische Erlösungsreligion bestimmt ist, darf Kaftan gewiß sagen, daß es „die Vollendung des religiösen Lebens der Menschheit" anzeige. In seiner „Dogmatik" zeigt Kaftan sodann, daß diese Religion in einem lebendigen dogmengeschichtlichen Prozeß allmählich zur Menschheitsreligion geworden ist. Schließlich hat H. H. Wendt in dem großzügigen Entwurf eines „Systems der christlichen Lehre" den wohlgelungenen Versuch gemacht, die allgemeine Geltungsfähigkeit des Christentums in unserer Zeit durch den Nachweis darzutun, daß es den höchsten Ansprüchen des Wahrheitsstrebens und der Sittlichkeit genügt, wenn es nur ernsthaft auf seinen Einklang mit der Weltwirklichkeit geprüft wird.

Hiermit stehen wir an der neuesten Wendung. Überschaut man diese lange Geschichte protestantischer Theologie,

---

[1]) Das Wesen der christlichen Religion (1881).

so kann man nicht behaupten, daß der Protestantismus von seiner Wiege her ein besonders freimütiges Verständnis der Religion und des Christentums angebahnt habe. Es steht im Gegenteil so, daß in der Jugendzeit des Protestantismus eine Schuld kontrahiert ist, deren Tilgung seine ganze folgende Geschichte bedeutet. Denn erst der Protestantismus hat, wie Troeltsch treffend bemerkt, die Bibel völlig aus jeder Tradition und damit aus jeder Analogie zu menschlichen Literaturprodukten herausgerissen.[1]) Aber das ist nun auch richtig, daß der Protestantismus bei dieser Einschnürung seines Gesichtskreises nicht verbleiben konnte. Denn er war einmal herausgewachsen aus der freieren Offenbarungsanschauung der Renaissancephilosophie und entstanden aus einem zum mindesten sehr argwöhnischen Blick auf die römische Kirche und Tradition. Daher darf man wohl sagen, er habe genuin einen Geist historischer Kritik sich angebildet, wenn schon dessen Anwendung nur gegen diejenigen Stücke des Katholizismus gerichtet wurde, die irgendwie mit dem hierarchischen Wesen in Zusammenhang standen. Indem nun durch diese Kritik die Tradition gänzlich abgelehnt wurde, erlangte die Bibel an und für sich unverbrüchliche Autorität. Während der Katholizismus erst nach mehr als drei Jahrhunderten eine infallible Instanz erfand, war dieser Schritt dem Protestantismus an seinem Anfang gelungen. Es bedurfte folglich des Abbruches und allmählichen Abtragens dieses ganzen Bollwerkes der inspirierten Schriftautorität, um einen freien Blick für die Nöte des täglichen religiösen Lebens zu eröffnen. Es galt, die bescheidenen Anfänge biblischer Kritik, die Luther einst vor Errichtung jenes Boll-

[1]) E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 50.

werkes getan, weiter zu führen. Diese Arbeit ward in das Programm der Aufklärung eingezeichnet. Und der Rest, der aus dem Trümmerhaufen der Inspirationslehre übrig blieb, war die autoritäre Würde des Stifters der christlichen Religion. Und gewiß ist an diesem Fazit von bleibendem Wert, daß es keinen anderen, festen, geistigen Zusamhalt der christlichen Gemeinde gibt als in dem gemeinsamen Bekenntnis zur Person Jesu und den von dieser entbundenen Werten des Lebens, und daß umgekehrt diese von ihr entbundenen Lebenswerte immer wieder nur im Hinblick auf diese Person recht begriffen und angeeignet werden mit dem Erfolg, daß ein Zusammenhalt christlicher Gemeinden in der Welt hervortritt. Allein es ist unmöglich, einzig und allein auf die nur im Glauben angenommene oder postulierte Offenbarer-Autorität Jesu die Gültigkeit des Christentums innerhalb der modernen Geisteskultur zu gründen, und es ist ebensowenig möglich, innerhalb dieser Kultur einen Ort zu finden, an dem die Einzigartigkeit und Alleingültigkeit der in Jesus erfolgten Gottesoffenbarung deutlich werden könnte, falls nicht durch rein sachliche Vergleichung der formalen und inhaltlichen Besonderheiten der Jesusreligion mit anderweitigen religiösen Standpunkten und Weltanschauungen die Überlegenheit der ersteren dargetan wird. Vor allem sind innerhalb der modernen Geisteskultur die evolutionistisch-relativistischen Bedenken gegen die Alleingültigkeit des Christentums hervorgehoben worden. Die religionsgeschichtliche Betrachtung, die mit Beeinflussungen und Veränderungen rechnet, die in aller geschichtlichen Bildung auftreten, erlaubt nicht die Isolierung und Ausnahmestellung, die mit jener Behauptung von vornherein der Offenbarungsautorität Jesu zugewiesen wird.

Ernst Troeltsch, der in bedeutungsvollen Wendungen die Konsequenzen der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise des Christentums gezogen und auf immer neue Art dargestellt hat, geht in seiner Untersuchung der Absolutheitsfrage[1]), von der auf kritischen Quellenanalysen und psychologischen Analogieschlüssen aufgebauten entwicklungsgeschichtlichen Anschauung aller Verhältnisse menschlichen Lebens aus. Er zeigt, wie die historische Einreihung des Christentums in die von der Geschichte produzierten Erscheinungen der Geschichtsphilosophie eine Anregung gab, im Christentum die absolute Religion oder die Verwirklichung des Begriffes der Religion zu erkennen. Das war vornehmlich Hegels Ziel. Und im Anschluß an Hegel bildete sich im Interesse der Sonderstellung des Christentums eine neue idealistisch-evolutionistische Apologetik, die überall dort geübt wird, wo man die landläufige Art kirchlicher wunderbarer Geschichte nicht erträgt. Man ist nicht mehr imstande, den von vornherein kurzweg behaupteten Supranaturalismus gelten zu lassen, der die christliche Religion gänzlich auf sich selbst stellt, als sei sie einzig und allein durch einen wunderbaren Akt vom Himmel herabgesenkt. Mit dieser supranaturalistischen Anschauung brechend, möchte man gleichwohl die Einzigartigkeit und Genugsamkeit des Christentums nicht aufgeben und sucht sie mit den Mitteln historischer Einsicht darzutun. Aber, wie wir schon sahen, kann diese Methode das Ziel, die Absolutheit des Christentums zu beweisen, nicht erreichen. Troeltsch spricht daher sein Werturteil über die idealistische Apologetik so aus, daß die Konstruktion des Christentums als der absoluten Religion

[1]) E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902). Zweite, durchgesehene Auflage 1912. Vgl. meine Anzeige der 2. Aufl. in „Theolog. Rundschau" 1912, S. 321—328.

von historischer Denkweise aus und mit historischen Mitteln unmöglich ist. Die Position eines Christentums, das dennoch auf diese Mittel gestützt wird, muß schwach und matt sein. Troeltsch hat in der Abhandlung „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie“[1]) als die wesentlichen Stücke der neuen wissenschaftlichen Methode die prinzipielle Ausübung der historischen Kritik und die Beachtung der Analogien und Korrelationen zwischen allen historischen Vorgängen genannt. Diese Methode führt, wie er zeigt, dahin, jeden Supranaturalismus aufzugeben, der dem Christentum eine Sonderstellung zuweist, und einen Universalitätsanspruch zurückzuweisen, der sich darauf stützen will, daß das Christentum allein auf wirkliche Gottesoffenbarungen zurückgehe, während alle anderen Religionen und alles Außerchristliche überhaupt nur auf Natur und Vernunft begründet und deshalb zugleich „sündig“ sei. Troeltsch setzt daher als unverrückbaren Grenzstein, der allein fester Ausgangspunkt für positives Ergebnis sein kann, die Einsicht hin, daß das Christentum eine historische Größe und darum relativ oder beschränkt ist. Nur bedeutet ihm diese Relativität noch nicht, daß sich das Christentum in keiner Weise wertmäßig von den anderen Religionen abhebt. Es könne sich letztlich auf religiösem Gebiet nur „um den Kampf der prophetisch-christlich-platonisch-stoischen und der buddhistisch-östlichen Ideenwelt“ handeln. Der in diesem Kampf den Ausschlag gebende Beurteilungsmaßstab, der den einzelnen Werten und Inhalten der religiösen Ideenkreise übergeordnet ist, kann sich nur im freien Kampf der Ideen miteinander erzeugen. Dieser Ideenkampf aber erhebt sich in und mit dem Zusammenprallen der Lebens-

---

[1]) In: Theologische Arbeiten des Rheinischen wissenschaftlichen Predigervereins. Neue Folge, 4. Heft (1900).

kräfte selbst. In der vorwärts und aufwärts treibenden Unruhe, in dem Kraftgefühl, mit dem der Mensch die Entgegensetzung gegen die bloß natürliche Welt spontan ausführt, findet der Mensch ein allgemein gültiges normatives Ziel, das auf eine höhere Lebenswirklichkeit hinweist. In dieser Wendung berührt sich Troeltsch aufs engste mit Euckens „Wendung zur Religion". Troeltsch konstatiert auf diesem Wege einen „unvergänglichen Kern des Entwicklungsgedankens". Er ist überzeugt, daß die Erwägung der großen religiösen Kräfte, die uns aus der Geschichte überkommen sind, lehren wird, das Relative und Individuelle immer enger eingrenzen und die Offenbarung des notwendigen und jenseits der Geschichte liegenden Absoluten erkennen. Daher schließe eine solche Denkweise auch positiv die Anerkennung des Christentums als der höchsten für uns geltenden Ideen- und Lebenswelt ein.

Troeltsch tritt mit dieser Behandlung der Wahrheitsfrage dem geschichtsphilosophischen Positivismus entgegen, der gar nicht nach Wahrheit und Geltung innerhalb der Geschichte fragt, sondern sich darauf beschränkt, jedes einzelne Wirkliche auf das vorhergehende Wirkliche zurückzuführen und höchstens noch Gesetze der historischen Verknüpfung zu ermitteln. Unsere Lebenshaltung und unser Wille, das Leben zu bejahen, zwingt jedoch zu Wertfragen und deren Beantwortung. Mag zwar eine Geschichtsforschung an sich notwendig sein, die nichts tut als Tatsachen zu entschleiern und zu registrieren. Aber wenn jede wissenschaftliche Arbeit nur dann keine unnütze Energievergeudung ist, wenn ihre Ergebnisse auch für das wirkliche, praktische Leben Bedeutung gewinnen, so muß zu der auf die Tatsachenerforschung sich beschränkenden wissenschaftlichen Arbeit eine andere kommen, die zeigt, daß die Absicht jener Ar-

heit mehr ist als die Verbindung historischer Atome und rein antiquarisches Interesse. In diese Geschichtsphilosophie tritt Troeltsch ein, die Werte im einzelnen und im großen Ganzen zu bestimmen sucht und nach der Erkenntnis eines letzten höchsten Wertes strebt. Das von einzelnen Personen emporgetragene Wertvolle und die von ihnen verursachten großen Bewegungen werden herausgestellt und miteinander verglichen. Die für Zeiten und Geschlechter maßgebenden Lebensfaktoren werden ins Licht der eigenen Bedürfnisse gestellt. Die Religionsgeschichte wird nach diesen Lebensfaktoren geordnet und gruppiert, ihre einzelnen Daten danach bewertet, darunter auch das Christentum.

Aber mag man nun Troeltsch zunächst beipflichten oder nicht in seinem Ergebnis, daß das Christentum die höchste der bis jetzt erschienenen und gegenwärtig geltenden Religionsformen ist: so erhebt sich auf jeden Fall die weitere Frage, in welcher seiner eigenen, in der Geschichte ihm gewordenen Formen das Christentum als die mit dem höchsten Geltungswert ausgestattete Religion in Betracht kommt, eine Frage, die unter Rücksichtnahme auf die gegenwärtige wissenschaftliche Allgemeinlage nach Beantwortung drängt. Der Amerikaner Burman Foster, der der Betrachtungsweise von Troeltsch in weitgehendem Maße beipflichtet, erkennt zwei Formen, in denen das Christentum wirklich geworden ist, die Autoritätsreligion und die Geistes- oder Persönlichkeitsreligion. Er lehnt die erstere Form in jedem Sinne ab und sucht nachzuweisen, daß im Christentum die „Zielmäßigkeit" der Religion erschienen ist, die in seinem geschichtlich entwickelten „Wesen" ans Licht tritt.[1]) Im Hinblick darauf aber, daß wir heute ein, zum Teil wenig-

---

[1]) B. Foster, The Finality of the Christian Religion (Chicago 1909).

stens, wissenschaftlich gesichertes Weltbild besitzen und eine Perspektive auf die weitere Gestaltung desselben entrollen dürfen, erhebt sich die weitere Frage, ob das Christentum die Elemente einer Weltanschauung entweder in sich trägt oder zuläßt, die in der gemeinsamen Auswirkung des Weltbildes und der Lebensformen unserer Kultur gefordert wird. Eignet dem Christentum eine derart weitgehende Entwicklungsfähigkeit, daß es alle die Gestaltungen annehmen kann, durch die es sich im Rahmen der modernen Kulturbedürfnisse im allgemeinen und der wissenschaftlichen Bedürfnisse im besonderen als die adäquate Religion behaupten kann? Liegen nicht in seinem Ausgang von einer historisch bedingten Zeit und einer historisch bedingten Persönlichkeit gewichtige Hemmungen für seine uneingeschränkte Fortdauer? Hat es einen so starken Selbstbehauptungstrieb und zugleich eine so energische Fähigkeit zur Aktualisierung dieses Triebes, daß es innerhalb aller möglichen Kulturaufgaben und aller zukünftigen Welt- und Lebensauffassungen sein Wesen ebenso sicher durchzusetzen vermag, wie es das in vergangenen Zeiten getan hat? Das ist die Frage, der die folgenden Kapitel näher treten wollen. Ihr Gegenstand ist demnach die Entwicklungsfähigkeit des Christentums zu universaler Religion. Sie wird sich beantworten lassen, indem wir zunächst feststellen, in welchem Sinne von seiner Entwicklung die Rede sein muß, und sodann, indem wir uns verdeutlichen, daß es von vornherein in einen wirklichen Entwicklungsprozeß eingegangen ist, daß es mit einem solchen begonnen hat und seiner wurzelhaften Gestaltung gemäß auf Entwicklung angelegt und angewiesen ist.

Entwicklung und Entfaltung.
(Epigenesis und Evolution.)

Das Christentum hat eine Entwicklung gehabt und befindet sich noch jetzt in ihr. Da alle Werte und Normen in der Menschheit dem Fluß der Geschichte ausgesetzt und seiner Macht unterworfen sind, so können nur solche Werte und Normen umspannende Gebilde von Dauer sein, die sich der umbildenden Tendenz des geschichtlichen Flusses an- und einfügen. Mit dieser Bedingung steht und fällt die Dauer der christlichen Religion. Nur wenn sie eine entwicklungsfähige Größe ist, läßt sich von den ihr innewohnenden religiös-sittlichen Werten behaupten, daß sie eine Weltanschauung darzustellen und zu begründen vermögen, die jeder Zeitlage, ihrer naiven wie wissenschaftlichen Welterkenntnis genügt.

Niemand leugnet, daß das Christentum auf eine Entwicklung zurückschaut. Nicht immer jedoch wird bereitwillig zugegeben, daß es auch gegenwärtig in einem Entwicklungsprozeß stehe, der als ein notwendiger anzuerkennen und darum positiv zu werten ist. Gegenüber der Einsicht, daß der für frühere Jahrhunderte ohne weiteres feststehende Prozeß der Weiterbildung dieser Religion nicht abgeschlossen ist, noch abgeschlossen werden kann, sondern steter Fortsetzung bedarf, findet häufig jene eigentümliche Trübung des Urteils statt, die es erschwert, die Gegenwart mit ihren Zuständen und Erfordernissen in eben dieselbe historische Betrachtung rückhaltlos einzubeziehen, die für die Vergangenheit so selbstverständlich erscheint. Es ist ein in der Theologie durchaus noch nicht beseitigtes Vorurteil, daß man den freien dogmengeschichtlichen Strom, den man für die ältere Zeit des Christentums unbedenklich gelten läßt,

plötzlich eindämmt, um von einer bestimmten Zeitgrenze an schlichthin normativ verbindliche Werte einzusetzen. Ob man diese Grenze nach dem Abschluß des neutestamentlichen Kanons oder nach dem ersten ökumenischen Konzil oder als den consensus quinquesaecularis oder nach der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts oder nach dem Vatikanum bestimmt, das tut prinzipiell nichts zur Sache. Die fehlerhafte Grundanschauung ist in allen diesen Fällen ein und dieselbe: die grundsätzliche Anlegung eines anderen Wert- und Geltungsmaßstabes bei der Annäherung an die eigene Gegenwart. Daß eine Religion, speziell die eigene, die man gern zur Lieferung absoluter Normen verpflichtet, nachdem sie in früheren Jahrhunderten bei ihrem Ringen nach dem rechten zeitgemäßen Ausdruck Veränderungen durchmachen mußte, auch in Gegenwart und Zukunft, wenn sie mit der nicht rastenden Zeit bestehen soll, Wandlungen unterworfen sein muß oder sich selbst aus eigener Initiative Wandlungen unterzieht, das wird durchaus nicht allgemein zugegeben. Der Gegenwartsmensch beansprucht für die geltende Religion zu leicht in erster Linie Beharrlichkeit und findet sich wohl gar in seinen religiösen Rechten gekränkt, sobald seiner Religion Veränderungen zugemutet werden. Die Religion scheint ihm in diesem Falle nicht mehr sattelfest zu sein. Was ihm an Religion überkommen ist, das soll unveränderlich, sicher, unangreifbar sein.

Die Besorgnis vor der durch Gegenwart und Zukunft hindurch fortzusetzenden Entwicklung des Christentums rührt jedoch nicht bloß von der Furcht her, es selbst ins Wanken zu bringen. Vielmehr wirkt vornehmlich an dem Gefühl der Unsicherheit und Furcht mit eine Unklarheit über das Wesen und die Erfolge der früheren Entwicklung. Und daran trägt eine begriffliche Unklar-

heit über das Wesen des Entwicklungsprozesses überhaupt die Schuld. Nur so kann die irrige Meinung erklärt werden, die christliche Religion habe in ihrer älteren Vergangenheit lediglich eine formelle Ausbildung durchgemacht, die ihren Inhalt in keiner Weise berührt habe, und alle inhaltlichen Änderungen, die je und je versucht worden waren, seien von der Kirche als Häresie mit sicherem Griff ausgeschaltet worden. Das Ergebnis der christlichen Religionsgeschichte erscheint bei dieser Betrachtung als die bloße geradlinige Entfaltung des von Anfang an vorhandenen Wesens des Christentums und als die Sichtbarmachung der zuvor noch verborgenen Bestandteile des Wesens. Daß diese geschichtlichen Vorgänge auch inhaltliche Weiterbildungen, Umbildungen und Umbiegungen mit sich geführt haben, ist dabei außer acht gelassen. Oder denn, man beurteilt, wenn man sich auf den Boden der protestantischen Anschauung stellt, freilich die zur mittelalterlichen Kirche und Religionsform herüberführenden Akte der Geschichte als Verirrungen und lebt der Überzeugung, die Reformation habe zu den ursprünglichen Quellen und Zuständen des Christentums mit einem so energischen Ruck zurückgelenkt, daß alle inzwischen eingetretenen sachlichen Änderungen des ursprünglichen Wesens des Christentums dadurch mit einem Schlage für ungültig erklärt und wenigstens innerhalb des Protestantismus nicht mehr in Geltung und am Werke seien. Nun sei wieder die reine Anfangsgestalt herbeigeholt. Und so weit man sich nicht ganz der Tatsache verschließen kann, daß der im Neuen Testament beschriebene Anfang ein ganz anderes Aussehen hatte als das gegenwärtige protestantische Christentum, so täuscht man sich doch über die wirkliche Breite dieser Kluft mit der Erwägung hinweg, daß die Differenz

hier nichts anderes betreffe, als die mittels Durchbildung und Entfaltung zu größerer Klarheit und Wirksamkeit gelangten Wesensbestandteile. Der fehlerhafte Begriff von Entwicklung nimmt sie im Sinn von Entfaltung und verhindert die deutliche Einsicht, daß das Christentum von seinem ersten Tage her an der Bildung seines eigenen Wesens gearbeitet hat, daß es in freundlicher wie gegnerischer Auseinandersetzung mit einer reichen Fülle geistiger Mächte sein eigenes Sein gefunden hat, daß seine Geschichte nicht bloß die Evolution des anfänglich Gegebenen und Fixierten, sondern eine unter immerwährender Neubildung und Anfühlung, Angliederung und Assimilierung, daher auch Abscheidung und Ausstoßung zahlreicher Bestandteile sich durchsetzende Entwicklung eigentlicher Art, ein Wachsen und Reifen war.

Wir haben nämlich auf dem Gebiete der Geschichte ganz ähnlich wie auf demjenigen der Natur zwischen Evolution und Epigenesis, zwischen Entfaltung und Entwicklung zu unterscheiden. Der Ausdruck Epigenesis ist biologischer Herkunft und bezeichnet das Werden von Neuem, das in der gegebenen keimhaften Urgestalt und den dieser eigentümlichen Anlagen als solchen noch nicht mitgesetzt ist. Das Ergebnis der Epigenesis kann demnach nicht als lediglich regelrechte und der Schablone entsprechende Ausbildung des Typus betrachtet werden, sondern kommt unter Mitwirkung von Faktoren zustande, die außerhalb des gegebenen Anfangszustandes selbst liegen.

Nach dem in der Biologie festgesetzten Sprachgebrauche hat man die epigenetische Entwicklung als die Entwicklung im eigentlichen und strengen Sinn anzusehen. Diese strenge begriffliche Scheidung der Epigenesis von der Evolution ist neueren Datums, während früher beide

Arten von Geschehen miteinander verwechselt wurden. Ein strichweiser Rückblick auf das Werden des modernen Entwicklungsgedankens wird uns daher helfen, seinen Sinn richtig zu verstehen und die verschiedenen Möglichkeiten seiner Fassung zu verdeutlichen.

Daß in der Veränderung und Entwicklung das wahre, wirkliche Sein enthalten ist und durch sie zur Erscheinung kommt, hat die alte Philosophie nur erst langsam und unvollkommen ermessen. Gewiß treffen wir in den Fragmenten der ionischen Physiker sowie bei Heraklit und Demokrit den Gedanken der stufenmäßigen Weiterbildung des Grundstoffes respektive der Grundstoffe und den Gedanken des Hervorgehens neuer Dinge aus älteren Formen an. Aber über sehr dürftige und bescheidene Ansätze zu einer Entwicklungstheorie scheinen sie nicht hinausgekommen zu sein. Und wenn schon gelegentlich als Maxime ihrer Betrachtung der sinnlich wahrnehmbaren Welt der Satz auftritt, daß alles in Fluß und nichts bleibend ist, d. i., daß es kein Sein gibt sondern nur ein Werden, so ist damit noch nicht die Erkenntnis gleichbedeutend, daß es Fortbildung und Entwicklung gibt. Andrerseits dürfte irgendeine evolutionistische Grundanschauung nicht gefehlt haben, da die uns erhaltenen großen Systeme auf Vorläufern zu fußen scheinen. Plato aber muß eher als ein Repräsentant der Richtung angesehen werden, die die Entwicklung ablehnt. Nicht mit Unrecht hat man seine Anschauungen als ein System der Beharrung bezeichnet. Gerade weil alles, was in dieser Welt uns erscheint, in Veränderung begriffen ist, ist es nicht das echte Sein. Das einzige Wirkliche und das allein Wertvolle ist das, was unabänderlich feststeht, die Welt der Ideen, die in dem Wechsel der Erscheinungen nur

höchst unvollkommen abgebildet ist. Das Erkennen und Denken hat daher nur an der Ideenwelt ein würdiges Objekt, während die sinnenfälligen Erscheinungen als das Nicht-Seiende von keinem Belang und Wert für den Weltbestand sind. Das ist mutatis mutandis dieselbe Ansicht, mit der sich das brahmanische System der Inder über das Elend des Lebens hinwegtäuscht, dieselbe Ansicht, die in der basilidianischen Gnosis das naive Erkennen und das aus der gegebenen Wirklichkeit geschöpfte Wissen als das Unwissen beurteilt, als das größe Übel, von dem der Mensch durch die Gnosis des Übersinnlichen und allein Wirklichen erlöst werden muß. Nur zögernd und immer mangelhaft nähern sich nach dieser Auffassung, die man als die „platonische" rubrizieren mag, die menschlichen Meinungen und Handlungen der Erfassung und Darstellung der unveränderlichen, ewigen Ideen und Normen. Nicht einmal dafür ist ausreichendes Verständnis vorhanden, daß das Ringen des menschlichen Geistes und des menschlichen Ethos nach zunehmender Annäherung an die ewigen Ideen eine aufsteigende Entwicklung ausmacht. In dem Bereiche der Ideen aber gibt es keine Entwicklung. In umwandelbarer Ruhe und Anordnung, in nicht zu erhöhender Schönheit und Harmonie steht dies unerreichbare Prototyp alles Sinnlich-Weltlichen da. Die Sinnenwelt hat keine Bedeutung für den Fortschritt der Dinge, für die Gestaltung der Welt. Das Höchste, was produziert werden mag, ist doch nichts als ein mattes Spiegelbild und unzulängliches Abbild der himmlischen Welt, deren Erhabenheit in den Formen der wechselnden Vergänglichkeit nicht zu verwirklichen ist. Der Weltablauf ist daher ein bloßer Kreislauf und eine Wiederkehr des einmal begonnenen Ansturmes des Edlen auf die Welt der

Ideen, ohne daß neuartige Ergebnisse in Rechnung gestellt werden könnten.

Auf religiösem Gebiet finden wir eine ähnliche Grundanschauung überall da, wo ein paradiesischer Zustand von nie wieder erreichbarer, geschweige je zu überbietender Anmut, Harmonie und Glückseligkeit an den Anfang der Menschheitsgeschichte gesetzt ist, ein Zustand, der nichts anderes ist als die durch göttliche Macht auf die Erde versetzte Himmelswelt, dessen daher die Menschen nicht würdig sind und der alsbald in unerreichbare Ferne entrückt wird. Von da an ist dieser apriorische Paradieseszustand das nie völlig erreichbare Ziel des Erdenseins, das in den meisten Religionen infolge der scharfen Betonung des menschlichen Abstandes vom Himmlischen oder infolge der menschlichen Ohnmacht auch nicht mehr als das zu erreichende Ziel sittlicher Entwicklung aufgefaßt wird. So weit aber doch, in der Regel unausgesprochen, eine Annäherung an jenen verlorenen Zustand oder Besitz ins Auge gefaßt ist, hängt die Erreichung dieses Zieles von Kräften ab, die nicht erworben und entwickelt werden, sondern der spärliche übergebliebene Rest aus jener ersten Weltzeit sind.

Nicht wesentlich anders verhält es sich auch mit den teils philosophischen, teils religiösen Systemen, die auf den Gedanken einer Emanation des sinnlich Wahrnehmbaren aus einem uranfänglich und ewig Seienden und allein wahrhaft Existierenden aufgebaut sind. Sie sind eine Abwandlung des platonischen Systems. Der Neuplatonismus, in dem die antike Philosophie ihre letzte, einigermaßen selbständige Blüte trieb, läßt aus dem einen reinen Sein alles sowohl sinnlich Erfaßbare wie übersinnlich Gegebene hervorgehen. Die Emanation ist eine ewige,

unablässige Darbietung der in dem reinen Sein enthaltenen endlichen Seinsmöglichkeiten, aber nicht Entwicklung. Es handelt sich um Darstellung des von Anfang Eingeschlossenen und Einbegriffenen, um Auseinanderfaltung, Zerlegung, Zerspaltung, Evolution, aber nicht um Entwicklung mit dem Ergebnis neuer Seinsweisen, die gegenüber dem Anfang oder dem Quellpunkte als etwas Selbständiges angesehen werden können. In dieser Hinsicht führt auch Spinoza nicht weiter. Auch sein Interesse geht darin auf, als den allen Veränderungen und allem Wechsel überlegenen festen Kern ein reines Sein zu retten, das die wirkliche unantastbare Realität bedeutet und dem gegenüber alles sogenannte Sein ganz unselbständig ist. So erklärt er die eine Substanz mit ihren Attributen, Denken und Ausdehnung, als das Sein an sich und nennt sie schlichthin vollkommen. Alle einzelnen Dinge, die der empirischen Welt zugehören, sind danach nichts als vorübergehende Modifikationen jener einen Substanz. Gibt es nur die eine Substanz, so sind alle anderen Dinge keine Existenzen sondern bloße Subsistenzen. Folglich kennt auch diese Anschauung nur eine durch Emanation und Modifikation vor sich gehende Entfaltung oder Evolution, aber keine Epigenesis. Unbeschadet der großen Verdienste dieses Denkers muß das in aller Schärfe herausgestellt werden, ebenso wie unbeschadet aller Halbheiten des ersten scharfen Kritikers, den Spinoza fand, des Leibniz, die weittragenden Gedanken dieses Mannes hinsichtlich einer entwicklungsmäßigen Anschauung ans Licht gezogen werden müssen. Leibniz beachtete die Wirklichkeit viel unbefangener. Er verurteilte Spinoza und Malebranche und den ganzen Okkasionalismus in einem mit der Bemerkung, daß alle Lehren, welche die ursprüngliche Selbständigkeit der Dinge in Zwei-

fel ziehen und nur die eine göttliche Substanz gelten lassen, die Natur zu einem nichtigen Schauplatz der göttlichen Wirksamkeit machen. Spinozist heißt dem Leibniz jeder, der den Dingen der Erscheinungswelt in Bausch und Bogen die eigene Wesenhaftigkeit und ursprüngliche Kraft abspricht. Und Leibniz hat diese Kritik des Spinozismus insofern bewährt, als er in der Tat den Entwicklungsgedanken in die Betrachtung der anorganischen wie der organischen Natur einführte, der bei ihm, wenn schon nicht rein epigenetisch sondern im Prinzip evolutionistisch, doch des epigenetischen Einschlages nicht entbehrt. Bei ihm unter den ersten tritt die gesunde Vereinigung dieser beiden, für die Betrachtung der Veränderungen und des Werdens unveräußerlichen Seiten des Geschehens hervor, die Evolution und die Epigenesis. Durch den Grundsatz der Lückenlosigkeit, der „Kontinuität" in allem Seienden, wurde Leibniz, indem er ihn von der Mathematik, in der er ihn zunächst bewies, auf das Gebiet der Physik und das der Biologie übertrug, zur Anschauung vom unablässigen Werden geleitet. Die ganze Welt mit allen ihren Teilen wurde ihm zu einem lückenlosen Kontinuum, d. h., die irgendwo in einem gegebenen Zustand und Ausschnitte der Welt sich zeigenden Lücken sind durch zufällig nicht beobachtete Formen ausgefüllt zu denken. Das Werden ist also wahre Entwicklung mit dem Ziele, einheitlich alles zu gestalten; und nichts geschieht, ohne daß es direkt an das Vorangegangene angeknüpft wäre. Ganz folgerecht stellte sich ihm also der Gedanke ein, daß die Einteilung der Lebewesen nach Gattungen und Arten nur eine durch die menschliche Schranke, alle Formen zu übersehen und die Zwischenformen gleichzeitig zu beobachten, ermöglichte Klassifizierung bedeutet, während in Wahrheit alle Artgrenzen fallen

dürften, da die Übergänge gewiß in jedem Falle zwischen zwei verschiedenen Formen ganz verschwindend seien.[1]) Leibniz geht über den Gedanken der bloßen Stufenfolge, der noch nach ihm reichlich ein Jahrhundert so gut wie allein herrschte, hinaus zu dem Gedanken der eigentlichen Entwicklung und Auseinanderfolge. Daher lehnt er für das Reich des Organischen die alte Theorie der fortwährenden Neuschöpfung der Arten ab. Es gibt nach ihm keine Neuschöpfung sondern unmittelbare Verknüpfung jedes wie oder wann auch immer auftretenden Individuums mit seinen Vorfahren.[2])

Leibniz war jedoch nicht überhaupt der erste, der den Entwicklungsgedanken gehandhabt hat, wenn auch keiner vor ihm mit gleicher Klarheit. In gewisser Hinsicht wird man Aristoteles, der freilich in dieser Hinsicht oft überschätzt worden ist, als einen Bahnbrecher ansehen dürfen. Im Gegensatz zu Plato Empirist und den platonischen Ausgangspunkt als ein Wolkenkuckucksheim ablehnend, betrachtet er doch nicht grundsätzlich die Dinge als werdende sondern als seiende. Und wenn er die zweckmäßige Einrichtung der Lebewesen mit ihren einzelnen Organen betrachtet, so hat er dabei nicht die Vorstellung, daß Veränderungen mit den Organismen geschehen zum Zweck der vorteilhafteren Organisation. Die Typen gelten ihm als unveränderlich. Andrerseits aber hat Aristoteles der Tendenz Ausdruck gegeben, die Welt als System mit einheitlichem Zweck aufzufassen und eine Abstufung des Bestehenden zu konstatieren, wobei der Mensch als höchste

[1]) Vgl. jedoch die z. T. ähnlichen Gedanken im 6. Kap. des 3. Buches von Lockes „Versuch über den menschlichen Verstand“.

[2]) Vgl. das Resumee meines Vortrages „Leibniz' Anschauung der organischen Entwicklung“ in „Verhandlungen der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte“ auf der 84. Versammlung von 1912, Teil II.

Stufe erscheint. Entsprechend dieser in der Allgemeinheit des Weltganzen postulierten Stufenfolge, oder besser, damit nicht die Verwechslung mit entwicklungsgeschichtlicher Anschauung sich einstelle: entsprechend dieser stufenmäßigen Anordnung, die er erkannte, erscheinen dann auch die organischen Wesen in einer ähnlichen Abstufung. Nicht auf eine gleichmäßige und abstammungsmäßige Abfolge will Aristoteles hinaus, wohl aber eröffnet sich ihm der Blick auf den Werdeprozeß der einzelnen Wesen, die Ontogenie. Grundprinzip alles Werdens ist ihm die „Bewegung", nicht bloß im Sinne von Ortsveränderung, sondern zugleich im Sinne des Übergangs von der rohen Materie zur gestalteten. Im Zusammenhange dieser Gedanken zeigt sich dem Aristoteles Evolution, aber nicht Epigenesis. Was die „Bewegung" in der organischen Natur hervorruft, geht darin auf, daß die im Stoffe der Potenzialität nach vorhandene Form in Aktualität gesetzt wird. Der bekannte aristotelische Satz, daß, was der Energie nach (in actu) das Spätere ist, dem Wesen und der Form nach das Frühere war, drückt klar das rein evolutionistische und präformationistische Verständnis des Aristoteles vom Naturgeschehen und sonderlich von biologischen Prozessen aus. Das Ergebnis der Evolution ist ihm ein Werk der Entelechie, diese aber ist die Potenzialität des zu erreichenden Zieles. Das in Übereinstimmung mit der Entelechie schließlich erreichte Ziel ist nichts anderes als was von vornherein durch den in der Materie wirkenden Formtrieb angelegt und also der Möglichkeit nach schon vorhanden war. Davon, daß wirklich etwas Neues hervortritt, das auch der Anlage nach zuvor nicht vorhanden war, und davon, daß Bildungsfaktoren wirksam sind, die nicht in das Vorhandensein der Materie an

sich schon einbegriffen sind, ist hier keine Rede. Sofern man also bei Aristoteles von Entwicklung sprechen kann, ist sie die Entfaltung von Anlagen und Kräften, die gleich anfänglich da waren.

Der Entwicklungsgedanke im engeren Sinn hat seine Stelle erst da, wo für eine großzügige dynamische Geschichts- und Weltbetrachtung Raum beschafft ist. Daher ist auch die christliche Religion nicht unbeteiligt an dem Zustandekommen entwicklungsgeschichtlicher Konstruktionen. Zwar hat das Christentum in seiner ersten Generation das Gottesreich der Vollendung nicht sowohl als ein Entwicklungsprodukt des menschlichen Zusammenlebens, denn als unvermittelt oder magisch auf die Erde herabgesenkte Neuschöpfung verstanden (vgl. Abschnitt III). Eine einheitliche entwicklungstheoretische Geschichtsauffassung fehlte durchaus noch. Aber nachdem der ethische Gehalt von Jesu Predigt sich durchgerungen hatte, war mit der Theorie der verschiedenen Zeitalter, die einfach einander abgelöst haben sollten, ohne organisch miteinander verbunden zu sein, gebrochen. An Stelle davon wurde eine ethisch-psychologische Entwicklungsidee gesetzt. Der Apostel Paulus sieht schon zum Teil die Menschheitsgeschichte so an, wenn er aufeinanderfolgende Stufen in dieser unterscheidet, die nach dem Grade der religiös-sittlichen Umbildung oder Durchbildung aufeinanderfolgen, wenn er von der Fülle der Zeiten zu sagen weiß, da die Vorbereitung auf das Eintreten einer neuen Gottesoffenbarung beendet ist, wenn er den gesetzlichen Zustand des sittlichen Lebens als Pädagogie auf Christus hin beschreibt.

Im engen Anschluß an diese paulinische Auffassung hält sich die Geschichtsphilosophie Augustins, die die Entwicklung des Gottesstaates zum Gegenstande hat. Augustin

hat mit dieser Idee einer von Gott in die Welt hineingestifteten Größe als Ausschnittes aus der Menschheit die mittelalterliche Geschichtsbetrachtung maßgebend bestimmt, und sie ist auch heute in der Kirche noch nicht ganz überwunden. Durch das Subjekt der Entwicklung und durch den ganzen Aufriß ist diese Theorie eine der einseitigsten, die je niedergeschrieben wurden. In einem kleinen Kreise von Menschen geht der Zug dieser Entwicklung vor sich. Wie ein verhaltener Kratertrichter, der unten an seinem Anfangspunkt ganz enge ist und nach oben zu sich erweitert, nimmt sich das Subjekt der Entwicklung, der Gottesstaat, in seinem Verhältnis zur gesamten Menschheit aus. Zunächst ist der Gottesgedanke in wenigen einzelnen Personen vorhanden, dann ist die Familie, die Sippe, der Stamm, das Volk und die Christengemeinde der Träger und Inhaber des göttlichen Heiles. In Abgeschlossenheit von der übrigen Welt, genau genommen ohne Rücksicht auf die Umgebung, in strengster Isoliertheit läuft diese Geschichte ab. Die Geschichte der übrigen Welt kommt nicht in Frage, sie steht abseits und außerhalb. Von wirklicher Entwicklung zu reden, wird deshalb schwierig sein. Um so mehr, wenn man bedenkt, daß auch Augustin die dem Neuplatonismus und dem philosophischen Eklektizismus eigentümliche Verachtung der Welt bekundet und dadurch überbietet, daß er gegen des Porphyrius' Lehre vom Kreislaufe der Welten die Ruhe im Jenseits hervorhebt. Das ganze Diesseits, selbst was das Christentum innerhalb der Welt an erlösenden Kräften spendet, ist in Vergleich mit dem Jenseits nur von relativem Wert. Die unklare Stellung zur Wirklichkeit und der weltflüchtige Zug, die Unmöglichkeit, sich mit der Empirie des Weltlebens auseinanderzusetzen und

konsequente, positive, nicht nur verneinende Stellung dazu zu nehmen, hinderte die Ausdehnung des Entwicklungsgedankens auf die Welt und die Korrelation des Gottesstaates mit der Welt während seiner Entwicklung.

Auch für diese mit der Isoliermethode betriebene Geschichtskonstruktion brachte die Renaissance die Änderung, indem der Mensch als ein frei in der Welt stehendes Individuum angesehen wurde, das mit seinen körperlichen und geistigen Kräften auf die Welt wirkt und aus ihr sich ergänzt. Hier tauchten in der Fülle der durcheinanderwogenden Philosopheme Vorstellungen von der Gestaltung des Göttlichen oder der Gottesidee innerhalb des Weltlich-Menschlichen auf, die an den Fortschritt des geistigen Lebens die Entwicklung des Menschengeschlechts überhaupt knüpfte. Danach finden wir bei gelehrten Kirchenmännern wie Nikolaus von Kuës den Gedanken der Entwicklung der Welt anklingen, freilich unter vorwiegend metaphysischem Interesse mit der Absicht, den göttlichen Plan des Alls zu begreifen. Immerhin hat die Renaissancezeit dem eigentlichen Kommen des Entwicklungsgedankens mächtig vorgearbeitet. Als dann nach den Jahrhunderten des Humanismus und Scholastizismus endlich die Früchte jener großen Epoche aufgelesen und gehütet wurden, war die Zeit für die Ausbildung und Anwendung der Entwicklungsidee reif.

So hat man den Entwicklungsgedanken vom Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts ab mählich ergriffen. Auch da ist sein Ursprung nicht etwa in einer exakten Erforschung von Naturtatsachen zu suchen, sondern in der theoretischen Weltbetrachtung. So wie er in die Reihe der bedeutenden Faktoren moderner Welt- und Lebensanschauung eingetreten ist, muß er für ein Erzeugnis der großzügigen

Geschichts- und Menschheitsbetrachtung gelten, die um die Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert der in plattem Rationalismus zu erstarren drohenden Gesellschaft neue Lebensfrische einhauchte. Er gehört zu den Regeneratoren des modernen Geisteslebens. Der führende Weimarer Kreis gestaltete die Kosmologie und Soziologie intuitiv mittels eben dieses Gedankens. Und der erste, der ihn einführte und zum besonderen Gegenstand seines Nachdenkens machte, Herder, hat ihn zugleich auf Natur und Geschichte angewendet. Mit seinem Lehrer und Freund, dem Königsberger Sonderling Hamann, war er in dieser Auffassung einig. Die ganze Natur ist nach Herders Auffassung eben so ein einheitlicher Organismus wie die ganze Geschichte, und beide zusammen wieder bilden den großen, die ganze Wirklichkeit umspannenden Organismus, der letztlich nur als göttlicher Plan zum Verständnis gebracht werden kann. Nicht freilich ist von Herder der Gedanke einer Deszendenz der Arten angeschlagen. Alle seine diesbezüglichen Äußerungen sprechen nicht mehr aus als eine geordnete feste Folge und zeitliche Aufeinanderfolge, nicht aber den genetischen Zusammenhang der Organismen.[1]) Jedes Geschöpf ist ihm eine verwirklichte Idee der Schöpfung und wird individuell gewertet. So blieb unzweifelhaft Herders biologische Einsicht [und hinsichtlich der Übergänge der Naturreiche und -bezirke gilt dasselbe] hinter seiner geschichtsphilosophischen zurück. Denn in der Geschichtsphilosophie operierte er konsequent und glücklich mit dem Entwicklungsgedanken. Alles Geistige verstand er in genetischem Zusammenhange. Vor allem würdigte er die ge-

---

[1]) So gegen Hansen W. May in seinem Vortrage „Herders Anschauung der organischen Natur" in „Verhandlungen deutscher Naturforscher und Ärzte" auf der 83. Versammlung von 1911, II, 2, S. 147.

schichtlichen Triebkräfte, ihr gegenseitiges Verhältnis und die Ansätze und Weiterführungen des Neuen. Wie er die „Stimmen der Völker in Liedern" zu verstehen trachtete und den „Geist der hebräischen Poesie" erfaßte, so erschien ihm auch der Geist des Christentums als ein besonderes Kulturgut, das der Gegenwart ihr eigentümliches Gepräge und ihre Überlegenheit über andere Kulturlagen gibt. Und dies Geschichtliche faßte er gelegentlich mit dem Natürlichen gleichermaßen unter einen Entwicklungsbegriff zusammen. In seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" von 1784 will er „Einheit in dem Mannigfaltigen, Zusammenhang in dem Getrennten, Ordnung in dem Zerrissenen, ein Beharrliches im Wechsel, ein Unvertilgbares im Untergehenden, einen Sinn in der Erscheinung, ein Ewiges im Werden, im Entstehen, Sein und Verschwinden" zeigen. Die in der Aufklärungszeit gekeimte Erkenntnis der Bedeutung der zeitlichen, örtlichen und klimatischen Umstände für das geistige Leben wird bei Herder zum vorwiegenden Gesichtspunkt für das Begreifen der Menschheitsgeschichte. Die langsame Veränderung der Erdzonen, der Einfluß der zerstörenden Naturkräfte auf die Entwicklung des Ganzen, die Fort- und Durchbildung der Menschheit in den Stufen der Kultur wird klar erfaßt. Daß ein Aufstieg durch alle natürliche Bildung geht, steht ihm lebendig vor der Seele. Von der anorganischen zur organischen Natur und weiter innerhalb der letzteren bis zum Menschen sieht er das Gegebene, die Welt, sich vervollkommnen. „Beim Menschen stand die Reihe still; wir kennen kein Geschöpf über ihm, das vielartiger und künstlicher organisiert sei; er scheint das höchste, wozu eine Erdorganisation gebildet werden konnte," also daß die Natur „alle Lebendigen unserer Erde nach einem Hauptplasma der

Organisation gebildet zu haben scheint". Und mit auffallender Anlehnung an Leibniz: „Es herrscht nicht nur ein Zusammenhang, sondern auch eine aufsteigende Reihe von Kräften im unsichtbaren Reich der Schöpfung, da wir diese in ihrem sichtbaren Reich in organisierter Form vor uns wirken sehen."[1]) Es kommt hier nicht auf das Maß von rationalistischen Spekulationen und von fehlgegriffenen Beispielen an, sondern auf den Gedanken selbst, der so wuchtig und vielseitig ausgestaltet wird. Goethe hat sich in ihm von Herder beeinflußt gefühlt und ist sich bewußt gewesen, Beiträge für Herders Theorie zu bringen. Kant hat mit Herder im Gegensatz zu Rousseaus Pessimismus unentwegt an dem Gedanken der Entwicklung der Menschheit festgehalten. Faßte er im Einklang mit seiner kosmogonischen Lehre das Menschengeschlecht als eine Einheit, so meinte er, daß die Entwicklung der menschlichen Anlagen zur Vollendung aller menschlichen Kräfte führen müsse. Andererseits jedoch hatte er sich überzeugt, daß das Handeln der Menschen nicht diesem Ende zuläuft. Daher stellte sich die Vermutung ein, es sei der maschinenmäßige Gang der Natur, der das allgemeine Entwicklungsziel in der Menschheit realisiere. Und die „Kritik der Urteilskraft", die unter Ausscheidung jeder besonderen Vorsehung die allgemeine Vorsehung im Sinne der gesetzmäßigen Naturordnung erörtert, legt als sichere Regel fest, daß kein Ding vom naturgesetzlichen Zusammenhange ausgenommen zu denken sei. In der Verbindung dieses schon von Leibniz festgehaltenen mechanistischen Prinzips mit der Idee von Fortschritt und aufsteigender Entwicklung liegt der von Kant ge-

[1]) Vgl. Herders „Ideen", Buch XV (3. Auflage von 1828), Band II, S. 226 ff.; Buch V, Band I, S. 159—161; Buch VII, Band I, S. 269 f.; Buch II, Band I, S. 57.

wonnene Vorsprung.[1]) Die Vorgeschichte des modernen Entwicklungsgedankens zeigt nach diesem skizzenhaften Überblick, daß seine Erfassung im Gedanken derjenigen in der empirischen Forschung voraufging. Wir könnten noch an Henrik Steffens, an Schleiermacher und viele andere erinnern, um dies zu bestätigen. Aber auch an Schelling und Hegel werden wir jetzt zu denken haben, die den Entwicklungsgedanken lediglich zur Spekulation verwendeten, wie sie ihn nicht anders, denn spekulativ, begründeten.

Schelling ist zugunsten einer umfassenden, geistigen und in den Kern eindringenden Naturerfassung der entschlossenste Verächter der Empirie. In seinen Vorlesungen „Über die Methode des akademischen Studiums" vom Jahre 1803 hat er die philosophische Naturbetrachtung oder Naturerklärung über die empirische oder mathematische gestellt. Die „intellektuelle Anschauung" ist diejenige geistige Funktion, welche das Wesen der Dinge wahrhaft erkennt. Ihr Ergebnis ist, daß die Welt, sowohl die Naturwelt wie die Geschichte, die Entwicklung des absoluten göttlichen Wesens ist. Diese Entwicklung ist bloße Evolution, eine Selbstbewegung dessen, was die platonische Ideenwelt als bloßes Sein repräsentierte, ein Sichentfalten Gottes durch verschiedene Stufen. Und wie die Natur ist auch die Geschichte der Spiegel des Weltgeistes, „das erstaunenswürdigste Drama, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet werden konnte". Im Prinzip ist Hegels Erklärung, die Weltereignisse stellten die Entwicklung der Idee dar, mit jener identisch. Es ist danach schlechthin notwendig, daß der absolute Geist, nachdem er endlich geworden, wieder zu seinem absoluten Zustande zurückstrebt.

---

[1]) Paul Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. 1911

Schon in den Naturvorgängen macht sich daher der Versuch des Geistwerdens geltend, der auf der Stufe der endlichen Vernunft mit List, Verschlagenheit und Leidenschaft unter Aufopferung der Individuen durchgeführt wird. Alle diese Prozesse sind nicht epigenetisch. Natur und Geschichte sind bloße Entfaltungen der Weltidee oder des absoluten Geistes. Diese Denker hatten sich ein zu hohes Ziel gesteckt, und die Spekulation verlief sich demzufolge ins Uferlose. Durch die Hegelsche Formel, daß das Absolute sich selbst gleichsam auseinanderrolle, um, zur endlichen Vielheit geworden, sich wieder zur ewigen Einheit zurückzurollen, wurde der bloße Evolutions- oder Entfaltungstrieb zum religionsphilosophischen Grundgedanken gemacht. Unverkennbar ist hier das religiöse Problem an der Hervorbringung dieses Evolutionismus beteiligt, und man wird nicht fehlgreifen, wenn man, bei der tiefen, von Hegel ausgeübten Wirkung auf die Geister einer ganzen Generation, diesen philosophischen Evolutionsgedanken mit verantwortlich macht für die oben geschilderte schiefe Beurteilung der Entwicklung des Christentums, als handle es sich auch in ihr lediglich um die Entfaltung des Wesenskeimes.

Nach alledem steht es so, daß bis tief ins neunzehnte Jahrhundert hinein der Entwicklungsgedanke fast ausschließlich in der Form der Entfaltungsidee zur Verwendung und Anerkennung gelangt war. Ansätze des epigenetischen Verständnisses sind bis dahin nur sehr schwach. Sie fehlen nicht, und zumal in der biologischen Wissenschaft hatte Kaspar Friedrich Wolf zu Beginn der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts diesen Sturz des bloßen Evolutionismus zugunsten einer Epigenese vorgenommen. Aber er wirkte noch nicht auf die nächste Spanne, und was an epigenetischer Erkenntnis hervorstieg, das

wurde von der evolutionistischen Ansicht immer wieder überwuchert. So viel aber dürfte sicher sein, daß die epigenetische Anschauung zunächst mit der Häufung der biologischen Beobachtungen Hand in Hand ging. Unter den ersten sehen wir Erasmus Darwin, der in seiner „Zoonomia“ von 1794 eine Fülle feiner Beobachtungen und Gedanken mitteilt, die bei seinem Enkel wieder ins Zentrum gestellt werden. Faßt er auch die zerstreuten Gedanken nicht zur einheitlichen Anschauung zusammen, so muß doch eine Art Abstammungsgedanke im Hintergrunde bereits geschwebt haben. Er stellt fest, daß „die Tiere und Pflanzen sich beständig auf der Erde verbessert haben und noch immer in einer fortschreitenden Veredlung begriffen sind“. Zu solchen Verbesserungen rechnet er zum Beispiel das Entstehen des Zugtriebes bei manchen Vögeln. Er begnügt sich nicht damit, den Wandertrieb mit dem nichts erklärenden Namen Instinkt zu belegen, sondern er führt ihn auf Übung und Vererbung zurück. Die tierischen Instinkte, die noch Reimarus 1760 als Geschenke der göttlichen Vorsehung ansprach, die bei der Erschaffung mitgegeben wären, deutet der ältere Darwin schon in ganz moderner Weise als ein durch Anpassung, Übung und Gewöhnung erlerntes und dann erblich gewordenes Verhalten. In ähnlicher Weise denkt er über die Erscheinung der Mimikry.[1]) Hier ist also das Problem der Entwicklung vornehmlich in der Entstehung von Neubildungen verankert, und es wird nicht durch die Annahme eines himmlischen Vorbildes oder Urbildes, aus dem es zur irdischen Erscheinungsform herabgesenkt sei, zurückgeschoben. Es war erkannt, daß nicht bloß Evolution, sondern auch Epigenesis bei der organischen Entwicklung am

[1]) Zoonomia or the Laws of organic life. Deutsche Ausgabe von J. D. Brandis 1795—99, Band II, S. 507 f., Band I, S. 300, 309, 251.

Werke sei — freilich in einer Weise, die erst noch wieder eine völlige Umdeutung in die reine Evolution durchmachen sollte. Denn das bloße Zugeständnis, daß im Verlaufe der organischen Weiterbildungen Eigenschaften auftauchen und bleibend werden, ließ immer noch dem Evolutionismus die Ausflucht, daß die Anlage für solche Bildungen längst und von allem Anfange ab vorhanden gewesen sei.

Wichtig war nun für den Fortgang entwicklungsmäßiger Naturanschauung, daß durch Geoffroy St. Hilaire, Lamarck und Treviranus die Deszendenztheorie für die Entstehung der Arten angebahnt und von Charles Darwin so gewaltig vorgetragen und ausgeführt wurde, daß diese Idee zu einem Ferment in der Naturanschauung wurde. Allein mit der Behauptung und indizienmäßigen Begründung einer allgemeinen Abstammungslehre wurde noch nichts über den Prozeß selbst entschieden, der in der Natur sich abspielt, wenn solche Veränderungen entstehen, die neue Artcharaktere zu ihrem schließlichen Ergebnis haben. Wenn vor allem nach Darwin zufällig auftretende Variationen es sind, die, festgehalten und gesteigert, die Artgrenzen endlich überspringen, so erhebt sich die neue Frage, wodurch jene Variationen veranlaßt sind. An sich sind noch beide Auffassungen möglich, die evolutionistische und die epigenetische.

Um die Tragweite und die Kompliziertheit dieser Frage einzusehen, werden wir, ohne auf die Abstammungslehre irgendwie näher einzugehen, doch Umschau halten müssen, welchen Sinn und Wert jene beiden möglichen Erklärungsweisen der Entwicklung und mithin der Entwicklungsbegriff selbst besitzen. Die Entscheidung darüber mußte die Wissenschaft von der Ausbildung des Einzelwesens aus dem Ei bringen, die Ontogonie, respektive die

Embryologie. In ihr hatte K. Fr. Wolf zum erstenmal den epigenetischen Standpunkt vertreten in seiner Dissertation „de theoria generationis“ (1759). Er litt jedoch an großer Einseitigkeit, die vor allem durch mangelhafte Möglichkeit der Beobachtung verursacht war. So sah er sich verleitet, gegen die herrschende Präformationstheorie die absolut entgegengesetzte Ansicht hervorzukehren. Hatten die Präformationsbiologen aus Anlaß der ersten unvollkommenen mikroskopischen Untersuchung von Eiern den vorschnellen Schluß gezogen, im Ei sei das zu erwartende Wesen bereits mit allen seinen Organen in außerordentlicher Kleinheit vorhanden, so zeigte Wolf, daß das Ei anfänglich von allereinfachster Form sei, und daß im Verlauf des ontogenetischen Prozesses immer neue Formen gebildet werden. Er schloß daraus irrtümlich, daß der Keim eine völlig homogene einfache Substanz sei, und daß die große Mannigfaltigkeit der organischen Gestaltung des entstehenden Wesens neu produziert werde.

Nun ist zwar heute Einigkeit darüber, daß diese Schlüsse falsch waren, denn das Ei ist nicht eine unterschiedslose einfache Einheit, sondern ein verhältnismäßig sehr kompliziertes Gebilde. Aber ebenso fest steht, daß innerhalb dieser Kompliziertheit sich keine erkennbare organische Anlage vorfindet, sondern daß die Anfänge der Ontogonie durch Bildung der „Keimblätter“ eingeleitet werden, die aus den ersten entstehenden Zellen bestehen, oder denn, daß die Eizelle durch wiederholte Selbstdifferenzierung nach und nach zu organisch geteilter Form übergeht. Augenscheinlich handelt es sich also in der Hauptsache nicht um Evolution, sondern um Epigenesis, wie Wolf gesagt hatte. Gleichwohl wäre denkbar, daß die Differenzierung der Bestandteile des Eies zu den Organen des fertigen In-

dividuums „autogenetisch" zu verstehen wäre, das heißt also, daß die Triebkräfte oder die organischen Anlagen dennoch, obwohl unsichtbar, in dem Ei vorhanden waren.

Dieser Meinung ist z. B. Nägeli. Er konstatiert einen Vervollkommnungstrieb in den Organismen und nimmt eine immanente Triebfeder der fortschrittlichen Entwicklung in jedem Organismus an. Er vergleicht den Begriff der Entwicklung mit dem der Trägheit oder Beharrung in der anorganischen Welt und meint, wie jedes Ding in physikalischer Hinsicht unter der Wirkung des Trägheitsgesetzes steht, so jeder Organismus in biologischer Hinsicht unter der Wirkung des Vervollkommnungstriebes. Der Vergleich leistet aber nicht, was der Progressionstheoretiker von ihm verlangt. Nur dann dürfte man in Analogie zum Trägheitsgesetz von einer immanenten Entwicklungstendenz sprechen dürfen, wenn ein Beharrungstrieb als Eigenschaft der Körper aufgezeigt werden könnte. Letzteres ist jedoch nicht möglich. Von einem Gesetz der Beharrung als einer den Dingen einwohnenden Eigenschaft zu reden ist eine Verwirrung des Tatbestandes. Daß die Körper ohne die Einwirkung neuer Ursachen in gleichem Bewegungszustande beharren, das ist nicht eine Eigenschaft der Körper und auch nicht eine „Eigenschaft" des gesamten materiellen Systems. Was wir als Wirkung des Trägheitsgesetzes meinen, ist genau genommen nichts anderes als die durch keine andere Instanz unterbrochene Fortwirkung einer bestimmten vorangegangenen Bewegungsursache, einer bestimmten „Kraft" im physikalischen Sinne. Es geht also nicht an, den Dingen respektive der Materie als ganzer eine inhärente Beharrungsqualität zuzusprechen. Und wenn man nun mit Nägeli die Entwicklung in Analogie zur Beharrung stellen will, so ist die Folge, daß auch die Entwicklungstendenz nicht als

Eigenschaft biologischer Objekte angesehen werden kann. Freilich ist nun die Frage, ob es sich mit der Entwicklung nicht doch ganz anders verhält als mit der Beharrung. Mit der Beharrung bezeichnen wir eine Relation der Dinge auf ihren Zustand. Unter organischer Entwicklung hingegen verstehen wir, den Begriff in seiner gewöhnlichen Bedeutung gefaßt, das Entstehen von Mannigfaltigkeit oder Differenziertheit an und in den Dingen, ohne jedoch damit schon irgend etwas über die Herkunft und Ursache dieser Entstehung zu präjudizieren. Der Entwicklungsprozeß eines Organismus ist die Aufeinanderfolge zahlreicher Gestaltungen, die sich eine in die andere gesetzmäßig umwandeln. Wo liegt die Ursache dieser Umwandlung? In einer bestimmten organischen Anlage des Keimes, so daß im Ei zwar nicht die hernach zutage tretenden Organe selbst vorgebildet, wohl aber verschiedene Teile vorhanden sind, in denen wieder je eine bestimmte Richtung auf Entwicklung vorhanden ist? Oder bedeutet die Anlage eine „prospektive Potenz" ohne jede Art von materieller, typischer Gestaltung?

Es fällt aus dem Bereich des hier zu verfolgenden Zieles heraus, die einzelnen Theorien, die sich an diese Fragen angeschlossen haben oder sonstwie mit ihnen beschäftigen, zur Sprache zu bringen. In seinen Einzelheiten hängt das Problem des Entwicklungsgedankens mit den Vererbungserscheinungen zusammen. Aber es kommt jetzt nicht auf die Lösung aller Details an, die es in sich birgt und bergen kann, und von der Beschreibung der eigentümlichen Formen, die die Entwicklungsidee in diesem weiten Umfange bei Darwin, Weismann, Hertwig, Plate u. a. erhalten hat, darf füglich Abstand genommen werden. Wir beschränken uns auf die wichtigsten Gesichtspunkte, unter welche die ontogenetischen Entwicklungserscheinungen selbst

gestellt werden, und wollen nicht einmal auf den Streit zwischen Lamarckismus und Darwinismus und auf die immer mehr um sich greifende Kombination beider[1]) näher eingehen. Die beiden großen Probleme, die immer miteinander verbunden sind und letzten Grundes auch immer nur miteinander verhandelt werden können, ergeben sich aus den beiden entgegengesetzt erscheinenden Tatsachen: der Erhaltung oder Vererbung der elterlichen Eigenschaften und der Veränderung des elterlichen Typus in diesen oder jenen Eigenschaften der Nachkommen. Anders ausgedrückt: wie erklärt sich das Verflochtensein von Fortpflanzung des Typus und der Arten auf der einen Seite und Veränderung der Artmerkmale bis zur Überschreitung der Artgrenzen auf der anderen Seite? Wie verhalten sich die ontogenetischen und die phylogenetischen Linien der organischen Bildung zueinander? Noch ist die Frage nicht zur Entscheidung gekommen, ob eine Art mit der Zeit immer mehr abgeänderte Individuen aufweist oder ob die erhaltenden Einflüsse überwiegen und den ursprünglichen Typus dauernd erhalten. Darwin stellte sich vor, daß unter den unzähligen unscheinbaren, zufällig auftretenden Variationen einige sind, die, weil sie zufällig dem Organismus von einigem Nutzen sind, vererbt und bei der erblichen Übertragung verstärkt werden, um endlich im Lauf der Generationen eine solche Ausbildung und Bedeutung zu erlangen, daß sie ein neues Artmerkmal darstellen. In seiner Selektionstheorie rechnet er mit dieser Verstärkung als mit etwas Gegebenem. Allein so ohne weiteres ist nicht einzusehen, weshalb eine Eigenschaft einfach aus dem Grunde, weil sie von Nutzen ist, in den Nachkommen gesteigert auf-

---

[1]) Vgl. z. B. R. v. Wettstein, Der Neo-Lamarckismus und seine Beziehungen zum Darwinismus.

treten muß — falls nicht ausdrücklich hinzugefügt wird, daß der durch den Nutzen hervorgerufene häufige Gebrauch der Eigenschaft oder des betreffenden Organes diese Fähigkeit steigert; und diese Klausel ist der Lamarckische Grundsatz. Aber wie nun auch die Antwort in diesem speziellen Einzelfall gegeben werden möge, so ist es doch auf keinen Fall bloße Entfaltung oder geradlinige Evolution des anfänglich Vorhandenen, sondern Neuerscheinung, was in Gestalt der Variationen sich geltend macht und die Problemstellung bestimmt. Im anderen Fall, wenn man die zufälligen Variationen und ihre hohe Bedeutung in Abrede stellt, müßte man annehmen, daß die Wesen eine Tendenz in sich tragen, in bestimmter Richtung zu variieren. Diese früher öfters vertretene Ansicht ist aber eine leere Abstraktion. So viel ist jedoch aus den Versuchen zur Lösung des Entwicklungsproblems ersichtlich, daß die wichtigste Aufhellung der zur Artenbildung treibenden Faktoren die Untersuchung der individuellen Entwicklung und Bildung zu leisten hat. Auf ihrem Boden wird man Auskunft darüber zu holen haben, ob die organische Entwicklung im wesentlichen Evolution oder Epigenesis ist.

An den eingehenden Untersuchungen und den daraus gezogenen Theorien zweier hervorragender Biologen, des Zoologen August Weismann und des Anatomen Wilhelm Roux, illustriert sich am besten der Gegensatz von Evolution und Epigenesis. Ihre Arbeiten stellen gleichsam die neuere Geschichte dieser Begriffe und ihres Kampfes miteinander dar.

Weismann nimmt an, daß eine sehr komplizierte organische Struktur, die selbst bei Anwendung feinster optischer Hilfsmittel jenseits der Grenze der Sichtbarkeit bleibt, die Voraussetzung und Basis aller morphogenetischen (form-

gestaltenden) Prozesse ist. Diese als Grundlage aller Entwicklung des Eies angenommene Struktur muß sich alsdann im Zellkern befinden, und die Formbildung ist darnach nichts anderes als die Zerlegung dieser Struktur des Zellkernes in ihre Elemente. Diese Weismannsche Evolutionshypothese ist allerdings nicht eine einfache Wiederholung jener des achtzehnten Jahrhunderts. Damals sagte man, das Hühnchen [welches zunächst das ständige Schulbeispiel war] sei schon vor dem Beginn des Entwicklungsprozesses im Ei vorhanden, und dieser Prozeß sei ein bloßes Sichauswachsen. Weismanns Meinung ist zwar nicht so einfach. Von einem Miniaturbild des Individuums im Ei will er nichts wissen. Aber er nimmt an, daß im Ei eine Struktur vorhanden ist, die genau derjenigen des fertigen Individuums entspricht. Er ist von der Alleingültigkeit der Evolution im alten Sinn überzeugt: Epigenesis habe nur in der darstellenden Beschreibung der aufeinanderfolgenden, zahlreichen Entwicklungsstufen ihre Stelle.[1]) Daß große Schwierigkeiten seiner Evolutionstheorie entgegenstehen, kann sich Weismann nicht verhehlen. Tatsachen aus dem Gebiet der Regenerationserscheinungen, Adventivbildungen bei Pflanzen u. a. verlangen gegenüber der reinen Evolution nach einer besonderen Erklärung, da sich eine präformierte Anlage für diese Vorgänge nicht wahrscheinlich machen läßt. Aber Weismann ist diesen Tatsachen gegenüber schnell bereit, für die Regulation des irgendwie in seinem Ausbildungsprozeß oder auch in seiner fertigen Gestalt gestörten Organismus bestimmte Eigenschaften in jedem Organismus anzunehmen, die durch Zuchtwahl oder durch irgendwelche zufällige Variation entstan-

[1]) A. Weismann, Vorträge über Deszendenztheorie. 2. Auflage. (1904.) Band I, S. 287 f.

den seien. Dagegen hat jedoch die andere Richtung geltend gemacht, daß es zahlreiche Regenerationen gibt, die, ganz unvorhergesehen und durch plötzliche rohe Gewalt den Organismus treffend, keine irgendwie daraufhin vorbereitete Struktur voraussetzen lassen und gleichwohl mit völliger Sicherheit vom Organismus ausgeführt werden. Daher kann der Organismus nicht bloß durch Präformation bestimmt sein, vielmehr kann er, wie solche Fälle beweisen, in einer von der Idee seiner einzelnen Teile völlig abweichenden Art mittels dieser Teile sich selbst regulieren. Vollständige wie unvollständige Regeneration und Antwortsreaktion des Organismus auf abnormale Verhältnisse wie die Immunisierung des Organismus gegen Gifte durch Erzeugung von Gegengiften, Bildung von Adventivwurzeln an Zweigen, die in den Erdboden gesteckt sind, und ähnliches sind solche Vorgänge, die der reinen Evolution spotten.

Roux ist der bedeutendste Streiter auf der anderen Seite, der dem Problem den größten Eifer zugewendet hat; und außer seiner Schule im engeren Sinne (O. Maas, E. Godlewski, Eug. Schultz) stehen Hans Driesch und Hans Przibram, sowie der Amerikaner J. Loeb ihm selbständig zur Seite und arbeiten an den gleichen Fragen. Die Absicht der von Roux begründeten „Entwicklungsmechanik" ist nicht nur, festzustellen, was die Natur erarbeitet, sondern vor allem zu untersuchen, wie sie arbeitet, die „Kinematik der Entwicklung" zu ermitteln. Deshalb lautet seine Frage: „welche Kräfte im befruchteten Ei vorhanden sind und in welcher Anordnung sie sich befinden, daß sie es vermögen, die Entwicklung des Individuums einzuleiten".[1]) Das Suchen nach den Ursachen und Kräf-

[1]) W. Roux, Programm und Forschungsmethode der Entwicklungsmechanik der Organismen (1897), S. 15.

ten der Organisation führte zunächst zu ganz ähnlichen Ergebnissen, wie sie Weismann ausgesprochen hatte, zu der mit Roux' Namen verknüpften, aber nicht von ihm selbst so genannten „Mosaiktheorie" des Eies. Hatte nämlich Weismann in seiner Keimplasmatheorie gelehrt, daß eine feste Beziehung zwischen der Lagerung der Substanzen im Ei und der Lage der später sich bildenden Organe besteht: so suchte Roux diese Annahme durch Versuche zu stützen. Seine Beobachtungen verliefen in derselben Richtung und zeigten, daß die erste Furche, durch welche das Ei die erste Teilung in zwei Keimzellen [Blastomeren] erfährt, meistens mit der Richtung der späteren Medianebene des Körpers zusammenfällt. Weil nun nach Abteilung einer dieser ersten Blastomeren sich ein halber Embryo, die rechte oder linke Seite des Tieres, entwickelte, so glaubte Roux damals, experimentell bewiesen zu haben, daß während des ersten Furchungsstadiums die Anlagen für die beiden Körperhälften auf jene ersten beiden Furchungszellen verteilt wären. Die Konsequenz dieser Auffassung war die Mosaiktheorie, nach welcher die Organe im Ei als nebeneinander befindliche Anlagen präformiert sind. Dies Resultat lautete grundsätzlich dem Weismannschen durchaus ähnlich und war im Sinne der Entfaltungstheorie. Der Eikern setzt sich nach dieser Auffassung aus qualitativ verschiedenen Bausteinen zusammen, die nach Art der Steinchen in einer Mosaikarbeit nebeneinander gelagert sind und eine feste Bestimmung bei der Bildung des werdenden Organismus haben. Ist die Theorie richtig, dann ist die ontogenetische Entwicklung eine Evolution. Freilich noch bei weitem nicht Evolution im alten Sinne der Swammerdam und Haller, bei der nichts weiter geschehen sollte als das Sichtbarwerden von bisher unsichtbaren Teilchen,

also im Grunde nichts wesentlich anderes als bei der „Entwicklung“ einer photographischen Platte. Denn der von der Mosaiktheorie vorausgesetzte Zustand ist nicht eine Summe von fertig gebildeten Organen, sondern von sehr unvollkommenen und den später ausgebildeten in Gestalt nicht ähnlichen organartigen Gebilden.

Hier greift aber die erkenntniskritische Frage ein. Denn als Evolution werden diese Entwicklungsvorgänge angesprochen, obgleich nicht zu erkennen ist, daß die später auftretenden Organe irgendwie vorgebildet sind. Und andererseits kann wegen dieser Nichterkennbarkeit Epigenesis angenommen werden, obgleich wirkliche Präformation des bei der Entwicklung sichtbar Werdenden vorgelegen haben mag, ohne jedoch als solche erkennbar zu sein. Definiert man nun Entwicklung vorsichtigerweise als Entstehen von „wahrnehmbarer Mannigfaltigkeit“, so umfaßt der Begriff offenbar die beiden Grundmöglichkeiten, Evolution und Epigenesis, noch in sich. Die so allgemein definierte Entwicklung kann entweder bloße Umbildung von nicht wahrnehmbarer Mannigfaltigkeit in wahrnehmbare, also Evolution oder Entfaltung sein, oder sie kann wirkliche Produktion von Mannigfaltigem sein, das im Keim tatsächlich noch nicht enthalten war, also Epigenesis. In dieser Weise hat Roux schon 1885 in seiner „Einleitung zu den Beiträgen zur Entwicklungsmechanik des Embryo“[1]) über den logischen Gehalt der Entwicklungsidee sich geäußert: „Bei einem tieferen Eindringen in die Bildungsvorgänge, dessen die kausale Untersuchung benötigt, werden wir von neuem vor diese Alternative gestellt und zugleich veranlaßt, sie in einer tieferen Bedeutung zu er-

[1]) Zeitschrift für Biologie, Band 21, S. 414f. (auch „Gesammelte Abhandlungen“, Band II, S. 4).

fassen. Wenn hierbei die bisherigen Bezeichnungen beibehalten werden sollen, so bedeutet alsdann Epigenesis nicht bloß die Bildung mannigfacher Formen durch die Kräfte eines formal einfachen, aber vielleicht in seinem Innern außerordentlich komplizierten Substrates, sondern die Neubildung von Mannigfaltigkeit im strengsten Sinne, die wirkliche Vermehrung der bestehenden Verschiedenheiten. Evolution dagegen ist hiernach das bloße Wahrnehmbarwerden präexistierender latenter Verschiedenheiten." Durch diese Erwägung wird die Möglichkeit beachtet, daß bei unzulänglicher Beobachtung Vorgänge, welche sich formell als Epigenesis darstellen, in Wirklichkeit vorwiegend oder ausschließlich Evolution sein können. Es wird klar, daß gerade bei der Anwendung des Begriffes Epigenesis die größte Vorsicht geboten ist.

Im Fortschritt seiner Auseinandersetzung mit der evolutionistischen Partei hat Roux mit geänderter Terminologie die Neo-Evolution und die Neo-Epigenesis nebeneinander als zwei miteinander im Entwicklungsprozeß verbundene Erscheinungsarten festgestellt. Der von der Neo-Evolution vorausgesetzte Zustand ist, daß der Keim bereits sehr viele verschiedene „unsichtbare" Teile enthalte, die aber noch keinerlei Ähnlichkeit mit den entwickelten Teilen zu besitzen brauchen. Daß solche Präformation des durch die Entwicklung Erscheinenden im Keime in jeder Hinsicht unmöglich sei, kann ja niemand behaupten wollen. Während aber Roux diesen Satz in scharfer Betonung festgehalten hat, mußte die Mosaiktheorie doch fallen. Vor allem waren es Experimente von Driesch, welche lehrten, daß unter Umständen aus einer isolierten Blastomere eine ganze Larve hervorgehen kann und nicht bloß die eine Hälfte. Driesch kam durch diesen Tatbestand zu einer neuen Auffas-

sung der Ontogonie, und setzte an die Stelle der Anlagen-Präformation „die Theorie der epigenetischen Evolution“ (1894). Sind es namentlich chemische Veränderungen, die während der Ontogenese sich abspielen, dann wird man nunmehr das Recht haben, von einfachen Prozessen der Umordnung des Materials der Blastomere und einer Änderung ihrer Potenz zu sprechen in den Fällen, wo sie in der Tat etwas anderes entwickelt als was sie unter normalen Verhältnissen zustande gebracht hätte. „Wenn also die eine Zelle des zweizelligen Stadiums imstande war, den morphogenetischen Prozeß in seiner Totalität zu leiten, so war es natürlich unmöglich geworden, anzunehmen, daß Kernteilung irgendeine Art von Keimplasma in zwei verschiedene Hälften gesondert habe; ja nicht einmal vom Protoplasma des Eies konnte gesagt werden, daß es durch die erste Furchungsebene in zwei ungleiche Teile gesondert worden sei, wie es doch das Postulat der strikten Evolutionstheorie war. Das war ein sehr wichtiges Resultat, an sich genügend, die Theorie der ontogonetischen Evolution zu stürzen“ und die Mosaiktheorie mit ihr.[1]) Die Weismannsche Theorie war widerlegt. Sicherlich gibt es auch Präformation, aber nicht minder sicher ist, daß es auch wirkliche Epigenesis während der Ontogonie gibt, Produktion von Mannigfaltigkeit nicht bloß in dem Sinne, daß die vorher unsichtbare Mannigfaltigkeit sichtbar gemacht wird, sondern auch in dem Sinne, daß Potenzen und Organbildungen auftreten, die zuvor nicht angedeutet gewesen sind, und es wird die Hauptaufgabe sein, wirkliche Präformation und wirkliche Epigenesis an den Tatsachen genau zu studieren und ihre Bereiche gegeneinander abzugrenzen.

---

[1]) Driesch, Philosophie des Organischen, Band I, S. 61 f.

Diesen Standpunkt hat auch Roux in den letzten Jahren eingenommen, nachdem die Regulationserscheinungen den bloßen Präformationismus respektive die bloße Evolution aus Präformation heraus nicht in Geltung gelassen hatten. Die von ihm jetzt befürwortete Neo-Evolution bedeutet, daß für die einzelnen in der Ontogonie hervortretenden Gebilde des werdenden Organismus ebenso viele keimhafte Anlagen vorhanden sind. Neo-Evolution ist demnach „die Bildung des Komplizierten von einem eben so komplizierten, aber anders beschaffenen Anfangsstadium aus. Sie ist somit Umbildung anfänglicher Verschiedenheiten ohne Vermehrung der Zahl derselben". Unter Neo-Epigenesis dagegen sollen wir vornehmlich die Vermehrung des Mannigfaltigen, also das Entstehen wirklich neuer Bildungen begreifen. Da die Entwicklung eines Lebewesens vom Ei aufwärts durch das Ineinandergreifen von Neo-Evolution und Neo-Epigenesis vor sich geht, so ist die Ontogonie „Umbildung von Mannigfaltigkeit, verbunden mit Vermehrung derselben".[1])

Eine weitere Frage ist sodann die Einwirkung der äußeren Faktoren auf die Bildung des Organismus und speziell auf die Bildung der typischen Artmerkmale. Die Bedeutung der äußeren Faktoren für die Reproduktion der Artmerkmale im neu entstehenden Individuum kann jedenfalls nur sehr gering sein. Etwas anders jedoch wird es sich mit der äußerlichen Einwirkung auf solche Merkmale verhalten, die als Zusatzbildungen zum Typus schließlich eine historisch wichtige Rolle in Gestalt von Faktoren übernehmen, die die Artgrenzen verrücken. Zu-

---

[1]) W. Roux, „Über die bei der Vererbung blastogener und somatogener Eigenschaften anzunehmenden Vorgänge". In den „Verhandlungen des naturforschenden Vereines zu Brünn", 49. Band (1911), S. 295.

nächst also herrscht darüber ziemliche Einigkeit, daß die äußeren Faktoren im allgemeinen nur Zusätze zum Typischen oder Modifikationen bringen können, ohne eine Änderung des Typus zu veranlassen. Nun ist eine Pflanze der Einwirkung äußerer Faktoren viel mehr ausgesetzt und zugänglich als ein Tier. Die Pflanze veranschaulicht zugleich am besten, daß der Einfluß, der durch die Versetzung von der Ebene ins Gebirge auf ihre Gestaltung ausgeübt wird, noch nicht bei der ersten Generation eine Veränderung hervorbringt, die den Typus beeinträchtigt. Nur die Fähigkeit zeigt der Keim, in verschiedener Weise auf verschiedene Umstände zu reagieren. Allein es bleiben auch Eigenschaften, die nach der Versetzung von der Ebene ins Gebirge entstanden sind, bei der Rückversetzung in die Ebene bestehen. Sie sind dann also in den Typus aufgenommen. Andererseits kann man bei der gewöhnlichen Ontogonie den äußeren Faktoren keine sonderliche Wichtigkeit beimessen, da ja sonst vorausgesetzt werden müßte, daß diese äußeren Faktoren bei sämtlichen Eiern der Art die gleichen sind und unter gleichen Umständen einwirken. Daraus folgt wieder ein weitgehendes Vorrecht der Evolution und Präformation. Roux faßt dies Ergebnis sogar in die Formel zusammen, „daß alle die typische Gestaltung bestimmenden Faktoren im Keimplasma enthalten sind“, oder daß die formale Entwicklung des befruchteten Eies ein Prozeß der bloßen Selbstdifferenzierung desselben ist.[1])

Aber daneben greift in den ontogenetischen Prozeß die Neo-Epigenesis, um den Rouxschen Ausdruck zu benutzen, machtvoll ein, die von dem relativ Einfacheren aus die größere Mannigfaltigkeit der Formen, Struk-

---

[1]) a. a. O. S. 296.

turen und chemischen Qualitäten des entwickelten Lebewesens hervorbringt. Roux' eigene, zur Theorie der funktionellen Anpassung führenden Untersuchungen brachten den direkten Nachweis, daß von wenigen Faktoren aus, zum Beispiel in den Knochen, in der Schwanzflosse, bei der Bildung der Blutgefäße eine überaus große organische und sehr zweckmäßige Mannigfaltigkeit produziert werden kann. Die Theorie der funktionellen Anpassung kann geradezu als eine epigenetische bezeichnet werden. Ferner haben die Untersuchungen von J. Loeb und K. Herbst über die Reizphysiologie in ihrer Beziehung zur Morphogenese der Tiere das epigenetische Moment in der Entwicklung des Einzelwesens hervorgehoben. Es hat sich gezeigt, daß die einzelnen Teile der Keime in innerer Beziehung zueinander stehen, daß jeder Teil im Embryo in gewisser Hinsicht als mögliche Ursache von Formbildungen an jedem anderen Teil angesehen werden kann; dann nämlich, wenn er durch Herstellung abnormaler Umstände gezwungen wird, die Erhaltung des ganzen Organismus dadurch zu bewerkstelligen, daß er eine ihm ursprünglich ganz fremde Funktion übernimmt. Ist das möglich, dann fällt die Auffassung hin, daß jeder embryonale Teil nur eine einzige bestimmte Organanlage repräsentieren kann. Man wird dadurch zu dem Schluß genötigt, daß er auch ursprünglich gar nicht eine solche repräsentierte, sondern erst durch die bei der fortgehenden Differenzierung des Keimes ihm zugewiesene Lage innerhalb des Keims eine solche bestimmte und nunmehr begrenzte Disposition empfängt. Die verschiedenen Teile des Keimes sind also nicht von vornherein monopotenziell, viele von ihnen wenigstens sind von Haus aus äquipotentiell und multipotentiell. Die Versuche mit geteilten Embryonalanlagen wurden durch Driesch in bestimm-

ter Richtung erweitert. Das Ergebnis ist, daß eine Präformation in dem Sinne, daß durch die einzelnen Stücke des Keimes alles einzelne, was je und je daraus werden kann und soll, fest vorherbestimmt sei, nicht existiert.

Die Forschung drängt sonach für alle einzelnen Entwicklungsfragen zu dem Resultat, daß Epigenesis überall neben der Evolution am Werk der Ontogonie beteiligt ist. Auch dort, wo sie für gewöhnlich der Evolution den Platz geräumt hat, hat sich die Epigenesis ein weites Feld der Möglichkeit reserviert. Sollte man da nicht auf den Schluß geführt werden, daß ursprünglich alle embryonale Morphogenese rein epigenetisch war und daß die Evolution im Laufe der Zeit mehr und mehr daraus geworden ist? Nach allen biologischen Analogien ist es außerordentlich wahrscheinlich, daß die anfängliche Epigenesis durch stete Übung und Gewöhnung in eine „mnemische" Epigenesis abgeschwächt und zur reinen Evolution geworden ist. Überall dort, wo etwas Außergewöhnliches, nicht Vorhergesehenes, das ist, nicht innerhalb der regulären organischen Funktion Liegendes produziert werden soll, da ist auch jetzt noch die Epigenesis allein am Werk und schafft sich ihre Werkzeuge aus den Organen, die sonst Leistungen zu verrichten haben, die in evolutionistischem Sinne präformiert sind. Das Gesetz der „Mneme"[1]) führt die epigenetischen Prozesse infolge der steten Wiederholung und der daraus folgenden Eingewöhnung der embryonalen Teile allmählich mehr und mehr in die bloße Evolution über.

Ein näheres Eingehen in die Einzelheiten des biologischen Entwicklungsproblems kann hier unterbleiben, desgleichen seine Beleuchtung durch bestimmte Einzelfälle der

[1]) Richard Semon, Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens (1904, 2. Aufl. 1909).

Ontogonie und der Vererbung. Denn für unseren Zweck genügt die Feststellung, daß der biologische Entwicklungsgedanke mit den beiden besprochenen Arten von entwicklungsmäßigem Geschehen zu rechnen hat. In dem vorgetragenen Umfange jedoch war es nötig, das Neben- und Miteinander von Evolution und Epigenesis in den organischen Naturerscheinungen klarzulegen. Denn allein von der exakten Forschung her können wir einen einwandfreien Begriff von Entwicklung gewinnen. Entsteht nun aus unserem Gegenstande die Frage, mit welcher Art von Entwicklung wir es zu tun haben, wenn wir das Christentum als eine historische Größe innerhalb geschichtlicher Entwicklungsfaktoren ansehen, so werden freilich prinzipielle Bedenken dagegen erhoben, den am Naturgeschehen gebildeten Entwicklungsbegriff auf die Geistesgeschichte der Menschheit zu übertragen. Das Gebiet der Geschichte sei nun einmal ein so andersartiges und die Ereignisse in ihm desgleichen, daß es eine eigene Betrachtungsweise erfordere. Ohne ein Wort zur Klärung und zur prinzipiellen Sicherstellung der Anwendung des zuvor besprochenen Entwicklungsgedankens auf Erscheinungen des geistig geschichtlichen Lebens wird daher jene Übertragung nicht vorgenommen werden können.

Es soll sich nun aber keineswegs darum handeln, die naturwissenschaftliche Methode in die Geschichtsbetrachtung einzuführen und die Geschichtsvorgänge wie eine Abart oder einfache Weiterbildung von Naturvorgängen anzusehen und zu beurteilen. Das würde ja heißen, das eigentlich Wesentliche der Geschichte und der geschichtlichen Bildungen außer acht lassen. Denn die Menschen als geschichtliche Wesen sind nun einmal nicht bloß „biologische" Wesen, sondern persönliche und willentliche. Sie stehen als

solche freilich auf dem Boden der Natur, aber sie erheben sich zugleich über den Naturboden im engeren Sinne, sofern das Wesen des Menschen dadurch charakterisiert ist, daß der Mensch die Natur bearbeitet, in seinen Dienst zwingt und beherrscht mittels ihm eigentümlicher geistiger Fähigkeiten, und daß der Mensch zum Menschen ein bestimmtes Verhältnis hat, das im Gegensatz zu den Verhältnissen tierischer Vergesellschaftung ein moralisches genannt wird. Dennoch wäre es verkehrt, diese am ausgebildeten Zustande der Kulturmenschheit sowie an dem Leben heutiger wilder Völker erwachsenen Begriffe unbesehen als Instanzen für die Behauptung zu nehmen, das menschlich-geschichtliche Gebiet sei gar keiner Entwicklung fähig in einer der allgemeinen organischen Entwicklung ähnlichen Weise, und füglich könne von Evolution oder Epigenesis geschichtlicher Größen nicht die Rede sein. Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft einander schroff gegenüberzustellen, ist und bleibt doch ein verhängnisvoller Irrtum, und die Faktoren des Naturgeschehens und diejenigen des geistigen Geschehens völlig auseinanderzureißen, das ist eine unbegründete Zerspaltung der Wirklichkeit. Wenn Heinrich Rickert Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft durch eine scharfe Grenze voneinander zu scheiden sucht, sofern die naturwissenschaftliche Betrachtung generalisiere und die kulturwissenschaftliche oder historische Betrachtung individualisiere[1]), so ist diese Zuspitzung nicht nur unzulänglich und gewagt, sondern sie schwebt in Gefahr, direkt falsch zu werden. Rickert vermengt bei dieser seiner Grenzregulierung Einzelformen historischen Geschehens, bei denen es sonderlich auf das Individuelle ankommt, mit der

---

[1]) Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 2. Aufl. 1910.

historischen Allgemeinheit. Denn es steht nicht so, daß in der Geschichte alles auf den individuellen Wert angesehen werden muß und daß alles durch individuelle Bildung entsteht, und daß man durch das Individuelle die Geschichte versteht. Dieser einseitigen Auffassung gegenüber ist zu beachten, daß auch die Gesamtheit selbst direkt am Fortgang der Geschichte beteiligt ist, daß die sozialen Erregungen und Gründungen nicht immer individuell eingesetzt haben, sondern sogar viel häufiger aus der Masse hervorgehen und erst dann die Individuen finden und prägen, von denen sie weiterhin getragen werden. Gerade durch diesen Ursprung im Masseninstinkt haben derartige Bildungen ihre Gewähr für Bestand und Fortschritt. Allerdings kann auch die Betonung der sozialen Herkunft dieser Erscheinungen übertrieben werden; und gegen jene einseitigen Versuche, die die großen Persönlichkeiten gänzlich aus der Geschichte streichen oder ihren Einfluß leugnen möchten, die die Wirksamkeit eines Jesus von Nazaret preisgeben zugunsten der Annahme eines Menschenkreises mit den evangelischen Ideen, gegen jene Versuche hat die Theorie Rickerts auf jeden Fall ihre große Bedeutung. Allein wie man das Christentum nicht zu einer Ausgeburt des Masseninstinktes stempeln kann, so andererseits die soziale Bewegung nicht zum spekulativen Ergebnis eines Einzelnen. Aber auch das Umgekehrte ist der Fall. Auch die Naturentwicklung verläuft nicht rein generell, und das wissenschaftliche Verständnis der Natur wird seinem Gegenstande durch bloßes Generalisieren nicht gerecht. Schon Darwin hatte allen Nachdruck darauf gelegt, daß irgendwelche zufällig und einzeln auftretenden Merkmale in vielen Fällen den Weg der Entwicklung bestimmt haben mögen, und wenn es auch immer wieder die Art und die

Gattung ist, die als Ergebnis der Entwicklung erscheint, so zeigen blinde Seitentriebe und tote Äste am Stammbaum der Organismen, daß es besondere Bildungen sind und nicht irgend beliebige, die erhalten werden.

Nun aber besagt auch das relative Recht einer der Historie zugewiesenen Sonderstellung noch nichts für ihre völlige methodische Abschließung, aus der die Nichtverwendbarkeit des in der Biologie gewonnenen Entwicklungsbegriffes gefolgert werden müßte. Auch wenn kein Zweifel darüber ist, daß in der Geschichte des Menschenlebens das Individuelle ein höheres Interesse als in der Natur beanspruchen muß, da die individuelle Geisteskraft oder die individuellen Willensentschlüsse oft durchschlagend den Gang der Erkenntnisse und der Ereignisse bestimmen: so ist damit kein Gegensatz gegen die Geltung des allgemeinen Kausalgesetzes und der Äquivalenz von Ursache und Wirkung gegeben. Nur stellt sich im Geschichtsleben eine eigenartige Modifikation dieses Gesetzes dar, und die Verflochtenheit der einzelnen Phänomene und ihrer Summation bietet eine solche Verwicklung, daß eine Analyse der Geschehnisse im Sinne der Aufdeckung des kausalgesetzlichen Zusammenhanges nicht durchführbar ist. In dem Geistesleben der Individuen erkennen wir mehr als die bloße Fortsetzung der psychischen Anlage der Eltern. Das menschliche Individuum bildet durch sein Wirken und Schaffen seinen eigenen Geist, ja es bildet und schafft dadurch, auch abgesehen von der physischen respektive psycho-physischen Fortpflanzung, über sich selbst hinaus geistige Produkte und wirkt unter Umständen auf ganze Generationen. Daher hat immer das Individuum und sein Erzeugnis eine hervorragende Stelle in der Geschichte, ja deshalb überhaupt gibt es menschliche Geschichte. Und weil im Tierreich ein

derartiges Übergewicht des Individuellen nicht vorhanden ist, weil das Tier über die natürlichen Fähigkeiten seiner Gattung mit dem Augenblick seiner physischen Reife verfügt und nicht weiter schreiten kann, gibt es im Tierreich keine Geschichte. Der Mensch schafft Kultur. Sie ist das geistige Produkt des Menschengeschlechts. Denn in der Natur gibt es keine Geschichte.[1]) Die Natur weist im Laufe der Zeiten eine Anhäufung von Wirkungen auf, Kleines verbindet sich mit Kleinem, auch Größeres mit Größerem, sie ist auch ein völliges Ineinandergreifen durch die stete Verkettung der gesetzlichen Vorgänge mittels der Gesetzlichkeit. Aber Geschichte im eigentlichen Sinn ist ein Emporringen aus dem Mechanismus des Werdens, aus dem bloßen Sein- und Werdenmüssen, ein Streben nach Werten und nach Wertmaßstäben und eine Förderung des als wertvoll Erkannten. Der Mensch als Geschichtswesen will Werte schaffen und ihnen zum dauernden Bestande verhelfen, er will die Lage der Menschheit und ihre Perspektive verbessern. Er tut das auch durch Befehdung der hinderlichen Momente, und er bekriegt Völker, wenn er in ihnen hinderliche Momente erblickt. Daß dabei viel Mißgriffe geschehen, ist unvermeidlich. Die Wertmaßstäbe sind gar subjektiv. Nicht jeder paßt für alle Zeiten und Gegenden, und eine große Irrung geschieht dort, wo man einen ungehörigen, fremden Wertmaßstab anlegt. Dieses Durcheinander wahrhaft förderlicher und hemmender Momente, das unzweifelhafte Vorhandensein schädlicher, zurücktreibender Faktoren, die faktische Degeneration der menschlichen Qualitäten und Güter spricht aufs entschiedenste gegen die Meinung, die geschichtliche Entwicklung

---

[1]) Vgl. Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie. 3. Aufl., Bd. I, S. 207.

sei bloße Evolution. Ist schon in der Natur nicht bloße Evolution zu finden, so noch weniger im Leben des Geistes.

Wäre die Geschichte Evolution, so wäre allerdings alles, was wirklich wird, ohne weiteres richtig und vernünftig. Es gäbe keine Fehlgriffe, keine Irrtümer und falschen Entschlüsse. Die Ereignisse im evolutionistischen Sinn sind ja regelrechte Darstellungen eines Teiles dessen, was im historischen Keim eingeschlossen ist. Nichts wäre indessen verkehrter als in der Geschichte die Evolution einer anfänglichen einfachen Einheit zu erblicken. Sehen wir die Vorgänge der menschlichen Geschichte an, so finden wir nichts von einer Einheit in dem mancherlei Geschehen und wenig Folgerichtigkeit in der Aufeinanderfolge der großen wie kleinen Ereignisse. Selbst wenn wir uns mit Hegel helfen, die Widersprüche und Verzerrungen in der Geschichte dadurch systematisch einzugliedern, daß wir gerade im Gegensatz oder Widerspruch das Treibende in der Entwicklung der Welt erkennen, so erhalten wir doch auch durch diese nicht unrichtige Beobachtung aus der Geschichtsanalyse nicht den Eindruck einer Evolution, sondern des Gegenteils, eines Werdens auf Grund von verschiedenen Motiven, die im Ausgangspunkt nicht enthalten waren, sondern erst gelegentlich sich einstellen und sich geltend machen: Geschichte als Epigenesis. Ein Sinn der Geschichte wird damit nicht geleugnet, ebenso wenig wie die epigenetische Entwicklung des Organischen an sich schon den Sinn und Zweck der Entwicklung verneint. Man kann sogar das Gegenteil behaupten und in der epigenetischen Entwicklung viel mehr Teleologie erblicken als in der Evolution. Darauf jedoch kommt es jetzt gar nicht an. Für den evolutionistischen Charakter der Menschheitsgeschichte fehlt die Grundbedingung, der einheitliche Organismus als Ausgangspunkt.

Die Geschichte findet nicht die Erfüllung ihrer Idee am Anbeginn vor, um das uranfänglich Idealisierte allmählich zu realisieren und so ein bloßes Spiel mit der Versinnlichung der Idee zu treiben. So könnte der Platoniker zwar die Geschichte zeichnen, die Wirklichkeit ist das nicht.

Vielmehr ist die geschichtliche Entwicklung ihrem Wesen nach fortschreitende, d. h. den wechselnden äußeren Verhältnissen und Lagen entsprechende Anpassung an die aus den natürlichen Existenzbedingungen sich ergebenden Lebensverhältnisse durch Überwindung der das menschliche Leben einschränkenden Naturfaktoren und durch Einstellung aller erreichbaren Naturfaktoren in den Dienst der Lebensinteressen der Menschen; wozu im weitern Verlauf auch die durch das gesellschaftliche Zusammenleben selbst geschaffenen Hemmnisse und die durch die Kulturarbeit als solche geschaffenen Förderungen und nicht zuletzt die auf eben diese Weise eingetretenen Behinderungen der natürlichen Seinsweise kommen, auf die die Menschheit in ihrem weiteren Prozesse andauernd zu achten und für die sie sich einzurichten hat. Die bestimmenden Faktoren dieser geschichtlichen Entwicklung sind einerseits in den Lebensbedürfnissen des Menschen zu erblicken, und zwar sind diese die ausschlaggebenden und eigentlich treibenden; andererseits in den von der „Natur" aus sich einstellenden Instanzen aktiver und passiver Art gegen jene menschlichen Ziele, wobei die Natur sowohl innerhalb wie außerhalb der menschlichen Konstitution zu sehen ist wie auch schließlich in den gesellschaftlichen Zuständen selbst.

Die Lebensbedürfnisse sind aber gar verschiedener Art, weshalb auch die Kulturfaktoren, aus denen die Hauptmasse der geschichtlichen Entwicklung fließt, sehr zahlreich und infolge ihrer gegenseitigen Durchdringung und

Verflechtung komplizierter Art sind. Die sozialen und die individuellen Bedürfnisse teilen sich wieder je in vorwiegend physische und vorwiegend psychische. Mit den sozialen Bedürfnissen verbindet sich stets das Moralische als die Anerkennung, respektive als die Forderung der Bedürfnisse und Rechte der Mitmenschen. Das Rechtsbedürfnis ist eine Macht, die gewöhnlich dort sich stark geltend macht, wo das Moralische in eben dem Maß nicht zu gedeihen vermag. Die Religion gehört dagegen auf die Seite der Naturüberwindung. Darüber besteht demnach kein Zweifel, daß sich diese Gebiete menschlichen Strebens und Bedürfens in Berührung mit der Natur als der Basis alles Lebens gestalten. Man könnte füglich annehmen, daß die kulturelle Entwicklung, wenn sie allein durch die Natur bestimmt wäre, in gleichen Bahnen einherginge wie die organische Naturentwicklung, daß sie also von Hause aus epigenetisch wäre und hernach durch die Macht der Gewöhnung immer mehr und mehr evolutionistisch würde. So verhält es sich indessen nicht. Denn der Mensch ist der Natur gegenüber nicht bloß und nicht einmal in erster Linie passiv, sondern gerade was sein menschliches Wesen ausmacht, das ist seine aktive Stellungnahme zur Natur durch Erkennen, Wollen und Handeln.

Durch diese menschliche Betätigung allein wird die Geschichte ertragreich, wird sie zu einem Felde, auf dem Neues erwächst. Der Ertrag soll nicht sowohl den einzelnen als solchen, sondern den Völkern, den großen Verbänden, der Gesamtheit und erst durch sie den einzelnen zugute kommen. Nun ist aber durchaus von Intellekt und Willen abhängig, in welchem Grade die vorhandene Kultur angeeignet wird, und in welchem Maße die einzelnen in die Weiterarbeit eintreten. Schon der Grad der Begabung

entscheidet darüber, welches Quantum von geistiger Anstrengung als geschichtsfördernder Faktor eingestellt werden kann; dann aber die Anspannung der psychischen Energie, der daran gewendete Wille. Intellekt und Wille können sich gegenseitig fördern und hemmen. Im einen Falle sehen wir den reichsten Intellekt brach liegen, weil der Wille fehlt, im anderen leidet die beste Absicht Schiffbruch, weil der intellektuelle Überblick fehlt. Das sind unberechenbare Vermischungen von Umständen, die sich allenthalben geltend machen. Das Gesamtresultat aber hängt von ihnen ab. Insofern ist viel Selbstverständliches, Ererbtes, von selbst aus dem Strom der Menschheit Hervorbrechendes vorhanden, was die Geschichte macht. Darin liegt das gute Recht des Neo-Evolutionismus in der Philosophie der Geschichte.

Aber wir erkennen unschwer, daß durch alle diese Faktoren und Geschehnisse nur der Durchschnittsgang bereitet wird, und daß durch sie nur soeben der Verfall oder die Stagnation vermieden wird. Das wahrhaft Weiterbildende, die Ansätze zu Neuem und Erhebendem finden wir in diesem Alltagsmilieu nicht. Es kommt freilich für die Beurteilung der geschichtlichen Entwicklung viel darauf an, ob das Haushalten des Menschen mit seinen Kräften und das Maß der Energieanspannung bei den einzelnen in den absoluten Determinismus eingeschmiedet gedacht wird, so daß alles, was einer auch leisten mag, nichts ist als die Auswirkung des blinden Mechanismus; oder ob wir den Menschen mit seinen intellektuellen und voluntativen Kräften trotz alles Determinismus dennoch als „frei" zum Entschluß, zur sittlichen Urteilsbildung ansehen dürfen. Wäre eine solche Freiheit nicht vorhanden, so hätten kein Imperativ und keine Mahnung oder Warnung irgend-

welche Bedeutung, und es gäbe keine eigentliche Beeinflussung der Menschen durch den Menschengeist selbst. Ethische Bildung wäre dann unmöglich. Wer hingegen ethische Bildung für möglich hält, der muß mit dem weittragenden Einfluß der persönlichen Faktoren in der Geschichte rechnen. Persönlicher Wille ist es, wodurch das wahrhaft Neue geschaffen wird; und zwar der persönliche Wille in einer spezifischen Verbindung mit dem Intellekt. Dort hingegen, wo der aufwärts zeigende Imperativ nicht vernommen oder beachtet wird, setzt Stagnation und unmittelbar mit ihr Degeneration ein. Der gewöhnliche Gang des Alltagslebens führt, wenn keine gewaltig hebenden Motive eingreifen, schließlich hinab. Persönliche Energie des Intellekts und Willens geben die größeren und kleineren Anstöße zu neuen Motiven, die dann wieder in ihren Wirkungen sich summieren oder auch sich begrenzen oder gar aufheben. Das sind die eigentlichen Ereignisse, an denen wir Geschichte studieren. Gewiß haben diejenigen nicht unrecht, die einen breiten Raum den „Zufällen" der Geschichte überlassen und aus „Zufälligkeiten" epochale Begebnisse und Grundzüge erklären. Keine Frage, daß der „Zufall" zu einem Faktor werden kann. Aber er wird dazu nur, wenn menschlischer Intellekt und Wille ihn ergreifen und festhalten. Dieselbe Zufälligkeit hat so und so oft statt, ohne daß sie zu Bedeutung gelangt. Nur die Persönlichkeit, die sie beachtet und sich ihrer bemächtigt, oder die dadurch angestachelte Masse gestaltet sie zum historischen Moment. Und so sind wir bei dem gleichen Ergebnis wie zuvor. Geist und Wille sind das Treibende in der Geschichte.

Aber auch Geist und Wille sind Momente in der Entwicklung, mit ihr kommend, mit ihr werdend. Es wäre das Allerverkehrteste, wollte man etwa sagen, die großen

Führer ständen außerhalb des allgemeinen Entwicklungsprozesses und in keinem gliedlichen Zusammenhang mit ihm. Der wahrhaft große Mann ist, mit Schleiermacher es auszudrücken, der, durch welchen die Masse „erregt wird, daß sie sich sondere, das Selbstgefühl an die Stelle eines träumerischen Schlummerlebens trete; nur der ist es, durch den sie, so erregt kraft des ihm einwohnenden Gesetzes, sich zum organischen Gesamtleben entweder zuerst gestaltet oder auch sich nach einer Zeit des Verfalls und der Zerstörung neu entwickelt". Aber doch ist es nicht ganz richtig, wenn Schleiermacher von diesem Genius meint, er empfange gar nichts von der Masse, gebe ihr hingegen alles. Jedoch ergänzt er selbst diese Bestimmung durch die andere, daß er die ihn umgebende Welt in sich aufgenommen haben müsse und daß er mit seiner Wirkung auch immer auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt ist.[1]) Immer zugleich ist der überragende, neue Impulse gebende Mensch durch seine Umgebung gebildet und durch sie begrenzt. Aber was irgend sie bedeutet, das hat er in systematischer Klarheit in sich, und das erregt infolge dieser geschlossenen Gestaltung seinen Willen.

Was auf solche Weise sich durchsetzt, geschieht nicht mittels Evolution, sondern mittels Epigenesis. Keine geradlinige Entwicklung gewahren wir da, und auch weiterhin nicht. Die so entsprungenen Motive bleiben nicht isoliert, sie werden in die vorhandene Geschichte eingeführt. Sie bleiben nicht, was sie waren; sie sinken zurück unter das Niveau ihres Urhebers. Denn das Doppelte ist hier zu beachten, das bei allen großen Bewegungen sich zeigt und

[1]) Schleiermacher, Über den Begriff des großen Mannes. Rede in der Akademiefeier am 24. Januar 1826. Schleiermachers literarischer Nachlaß. Zur Philosophie, I. Band, S. 78—82.

den epigenetischen Charakter des historischen Werdens beweist. Einmal sind jene Motive, weil ihre Urheber selbst in dem Strom der Entwicklung stehen, trotz ihrer Erhabenheit über das Chaotische der Masse nicht so lauter und vollkommen, daß sie nicht noch immer einer Läuterung und Vervollkommnung bedürften. Zum anderen sind die Motive, aus denen große Bewegungen und Erregungen des Neuen hervorgehen, bisweilen an ihrem Anfange viel reiner, in der autoritativen Persönlichkeit viel gesünder und vollständiger als sie hernach im weiteren Werden erscheinen.

Für religiöse Bildungen gelten diese Beobachtungen und „Gesetze" im besonderen. Hier sehen wir in der Regel den Ansatzpunkt in einer gewaltigen Persönlichkeit, Begeisterung eines kleinen Kreises, Erweiterung dieses Kreises, dabei schon teilweises Abflauen der Begeisterung und Verunreinigung der ursprünglichen Motive, Versuche der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes und Durchbruch von Momenten der Neugestaltung.

Die Geschichte der christlichen Religion könnte wenigstens zu einem Teil Evolution sein unter der Voraussetzung, daß sie in ihrer Wurzelgestalt ein einheitliches Einfaches war. Aber sie ist von Anbeginn kompliziert. Wie das Ei einer organischen Wesens, so besteht der Keim des Christentums aus einer Summe elementarer Verbindungen. Wir meinen vielleicht die Teile dieses Keimes besser erkennen und ihrer Anlage nach bestimmen zu können als die Teile eines mikroskopisch kleinen Organismeneies. Aus historischer Kunde sind sie uns erkennbar. Aber gerade deshalb sehen wir auch besonders deutlich, daß fast keiner dieser Teile für sich selbst so eindeutig ist, daß eine ganz bestimmte Entfaltung daraus im vorhinein erschlossen werden könnte. Haben wir es doch im Christentum nicht mit

einem Artindividuum zu tun, das in der Hauptsache seinen Vorfahren gleichen müßte, sondern mit einem in der Hauptsache eigentümlichen und selbstwertigen Produkt. Die einzelnen Teilchen seines Keimes lassen verschiedene Entwicklungen zu. Denken wir beispielsweise an die verschiedenen Seiten des Gottesgedankens Jesu oder des Gedankens vom Gottesreich, oder an die evangelische Vorstellung von der Zukunft der Menschheit. Schränken wir die Vorstellung des Keimes aufs äußerste ein und erblicken wir ihn ausschließlich in der Psyche Jesu von Nazaret, so fällt erschwerend ins Gewicht, daß wir diese Psyche nur durch die verschiedenen Medien evangelischer Literatur kennen. Diese machen sich sofort geltend, indem die Geschichte der neuen Religion einsetzt. Wieviel Ansatzmöglichkeiten eines Neuen und welche Seiten eines Neuen darin vorgebildet waren, vermögen wir bei aller historischen Anstrengung nicht zu sagen. Die Psyche Jesu selbst ist sicherlich auch keine einseitig bestimmte gewesen, wennschon sie, wie im nächsten Kapitel zu zeigen ist, den einfachsten und klarsten Ort darstellt, an dem das Christentum zunächst Wirklichkeit ward. Also können wir schon, soweit die Keimbestandteile des Christentums uns bekannt sind, nicht von bloßer Entfaltung derselben reden. Niemals ergäbe die Entfaltung dasjenige vielgestaltige Bild, das wir in Wirklichkeit vom Christentum sehen. Und aus der Vielgestaltigkeit eine einzelne Form als die allein berechtigte herauszuwählen, die mehr als eine andere und gegenüber allen zusammen als auf der Linie der geraden Entfaltung entstanden gelten dürfte, das geht deshalb nicht an, weil der Keim selbst nicht einheitlich ist.

Nach diesen Erwägungen läßt sich die prinzipielle Geltung des Entwicklungsgedankens für die historische Größe

Christentum so feststellen. Die christliche Religion ist gewiß mit einem germinal principle, um mit Edward Caird (The evolution of religion) zu reden, aufgetreten. Aber es ist kein historisches Recht vorhanden, dieses Keimprinzip zugleich im Sinn des Bildungsprinzips und der apriori angedeuteten Entwicklungsrichtung zu nehmen. Daß die Wandlung, welche die christliche Religion durchmachte und durch die sie gleichsam zu einer „Zielgestalt" gelangt ist, in dem Keim präformiert gewesen sei, oder daß im historischen Prozeß des Christentums eine von vornherein dem Keimprinzip immanente Zielidee realisiert worden sei, ist eine unzulässige evolutionistische Eintragung. Wenn wir in mehr figürlicher Wendung die Vorstellung bilden, die Enwicklung des Christentums sei auf ein bestimmtes Ziel hin erfolgt, so ist damit nicht gesagt, daß dies Ziel vom Anfange der Entwickelung an keimhaft oder als Antrieb in dem formell wie inhaltlich sich ausgestaltenden Subjekte vorhanden war oder daß — was ja eben hiermit gesagt wäre — jede spätere Entwicklungsphase in der vorangegangenen und letztlich in der Anfangsphase bereits „angelegt" war und lediglich um der Keimbeschaffenheit willen in die Erscheinung getreten ist. Dieser spekulative Evolutionismus, der das gesamte Leben der Menschheit auf eine Linie der Entfaltung projizieren will, auf welcher die im Keim enthaltene Zielidee die ganze auf das Ziel hin strebende Reihenfolge der Gestalten notwendig hervorbringe, ist wie für die Geschichte überhaupt, so auch für die Religionsgeschichte und für das Christentum im besonderen abzulehnen. Der Ursprung des Christentums läßt deutlich erkennen, daß die Gedanken und Lebenskräfte zuerst in einer relativen Einfachheit aufgetreten sind, in der sie auf die verschiedenen Wendungen mensch-

licher Lebensverhältnisse und Geschichte noch keine unmittelbare Anwendung gestatten. Erst ihre Praktizierung, ihre Auseinandersetzung mit den Problemen der konkreten Lebenshaltung und mit den mancherlei auf ihren Wegen ihr begegnenden Ideengehalten, mit Philosophie und Naturverständnis, hat jene keimhafte Urgestalt zu fortgehender Anpassung und Verbindung genötigt, aus denen sie vertieft und durch- und umgebildet hervorging. Man mag das als das Hervortreten ihres vollen Gehaltes bezeichnen, sofern in der Tat durch dieses vielfältige kausale Getriebe offenbar wurde, zu welchem Grade der Modifikation, der Akkommodation wie Assimilation die christliche Religion befähigt war. Diese Prozesse insgesamt sind die Epigenesis des Christentums.

Nachdem dies deutlich geworden, bedarf es keines Ganges durch die Geschichte des Christentums, um den Charakter der Entwicklung dieser Religion als Epigenesis aufzuzeigen. Vielmehr genügt es, daß der folgende Abschnitt die Keimgestalt des Christentums ins Auge faßt. Wie es schon seine große Schwierigkeit hat, dieselbe aus einer Fülle von Trieben zu erkennen, so ist noch weniger leicht, den Ort ihres Werdens zu bestimmen. Zu diesem Zweck betrachten wir das Wurzelwerk des Christentums. In ihm sehen wir zwei oder drei Wurzelstöcke durch die übrige Verzweigung in bestimmte Richtungen treiben: nicht nur Jesus hat unmittelbar auf die Entstehung des Christentums eingewirkt, sondern, abgesehen von den durch ihn unmittelbar beeinflußten Männern, hat auch Paulus mit selbständiger Ausbildung seines Standpunktes das Fundament der neuen Religion gelegt. Jeder dieser Wurzelstöcke hat Ansätze und Fasern, mit denen er in einer bestimmten Schicht von Anschauungen steckt, die die erste

Lebenserscheinung der neuen Religion erklären. Und neben diesen beiden macht sich noch besonders diejenige religiöse Auffassung geltend, die in den johanneischen Schriften vorliegt. Nicht einmal ein einheitlicher Keimtrieb ist es gewesen, der in der Generation emporschoß, wenn man auch ein einiges „Keimprinzip" wird namhaft machen dürfen. Die eigentümliche Keimbeschaffenheit, die Kompliziertheit der ersten Bildung, ihre Anlehnung an Altes und die neuen Auftriebe ließen, wie sich zeigen wird, gar keine Evolution zu, und die mannigfaltigen epigenetischen Vorgänge werden einen Ausblick auf die Notwendigkeit fortgehender Epigenesis eröffnen.

Die Keimgestalt des Christentums.

Mit zwei Betrachtungen haben wir uns in diesem Abschnitte zu beschäftigen. Die eine erörtert die Frage, ob, respektive in welchem Sinne im Neuen Testament, sei es von dem Stifter oder von anderen Männern, die christliche Religion als die absolute oder höchstmögliche Religionsform aufgefaßt worden ist und welchen Spielraum schon dort der Ausblick auf eine Weiterbildung der neuen Religion einnimmt. Die andere, die unvergleichlich wichtigere, betrifft die Art und Weise der Begründung des Christentums selbst und lenkt die Aufmerksamkeit auf seinen Kern und Keim, auf die epigenetischen Momente, durch die jene Urgestalt der neuen Religion heranwuchs, aus der die Kirchen und Konfessionen hervorgingen.

Es bedarf keiner näheren Begründung, daß die Darlegung der Keimgestalt des Christentums mit Jesus einsetzt. Eine Begründung wäre nur dann nötig, wenn die historische Existenz dieser Persönlichkeit ernstlich erschüttert wäre. Das ist jedoch nicht der Fall. Allein auch diejenigen, die ihre Existenz verneinen, werden im allgemeinen den Grundzug der folgenden Betrachtung ohne Schwierigkeit nachzeichnen können. Denn wer jene Persönlichkeit, die als handelnd im Hintergrund der evangelischen Geschichte steht, infolge eines für die subjektive Überzeugung erhärteten Indizienbeweises für eine erdichtete hält, der kann doch für den Bestand der Evangelien keine andere Erklärung gewinnen als die Annahme, daß entweder eine religionsphilosophische Schule oder ein von höchsten religiösen Idealen getragenes Individuum diese Gestalt als ihre Idealgestalt gezeichnet hat, und dann wäre eben diese den Genius Jesu

schaffende Persönlichkeit die Trägerin der Jesusidee und dokumentierte durch sich selbst die Existenz des Jesus in ihr.

Hat denn Jesus überhaupt eine neue Religion stiften wollen? War sein Sinn tatsächlich auf einen derartigen Weltbestand der Zukunft gerichtet, der einer neuen Religionsweise bedürfte? Auf jeden Fall war der Mittelpunkt seiner Wirksamkeit die überkommene Weise von Religions- und Sittlichkeitsanschauung, die er einer fundamentalen Umwandlung unterzog. Seine Tätigkeit war eine zweifache, eine reformatorische und eine systematische, eine reinigende und eine zentralisierend zusammenfassende. So hob er den Schatz aus der Überlieferung der Vergangenheit. Er brachte nicht lehrhafte Wahrheit, oder schwierige, erst noch der Enträtselung harrende Lehrsätze, sondern das Leben in Gottesgemeinschaft. Die Grundfrage für das Verständnis der Absicht Jesu ist die, ob sein Blick überhaupt darauf gerichtet war, daß sich eine neue, innigere Form der Frömmigkeit in der Menschenwelt, respektive wenigstens in seinem Volke, und in Verbindung damit eine neue Sittlichkeit durchsetzen sollte. Denn etwas anderes ist es offenbar, was Jesus tatsächlich in religiös sittlicher Hinsicht für die Folgezeit gewirkt hat, und etwas anderes, was er hat vollbringen wollen und worauf die in seiner Verkündigung unmittelbar hervortretende Absicht gerichtet war. Daß auf sein Lebenswerk zum größten Teil die christliche religiöse Entwicklung zurückzuführen ist, bedarf keines Nachweises; und doch wird heute schwerlich noch jemand behaupten wollen, daß diese gewaltige Entwicklung von Jahrhunderten in dem Gesichtskreis Jesu auch nur vorübergehend eine Stelle gehabt habe. Ebenso gewiß dürfte aber sein, daß Jesus keine höhere Religion als die seine kannte und erwartete.

Denn Jesu Anschauung war ganz vorwiegend eschatologisch orientiert. Bald ist das Ende aller Dinge da, die consummatio saeculi, der große Tag Jawes, der die Periode des wahren Gottesreiches einleitet. In seiner ersten Zeit scheint er geglaubt zu haben, dieser Zeitpunkt werde noch zu seinen Lebzeiten eintreten; später verschob er ihn in die nächste Zeit nach seinem von ihm nicht in großer Ferne erschauten Tode. An dem Gedanken des Endes der gegenwärtigen Zeitlichkeit rankt sich sein Bewußtsein empor, der Inhaber aller Machtfülle zu sein, dem „alles von seinem Vater übergeben" ist, der deshalb die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft, sie zu erquicken, und der seine Boten in die Gaue Israels mit der Botschaft von der Nähe des Gottesreiches aussendet. So nahe ist dessen Ankunft, daß die Boten ihr Amt nicht werden erledigen können, bis „des Menschen Sohn kommt". Er ist es, der für seine Getreuen bei Gott eintritt und der eine größere, heiligere Liebe zu beanspruchen hat als Eltern, Geschwister und Kinder. Er ist im alleinigen Besitz aller Kenntnisse über Gott und göttliche Dinge.[1]) Er selbst wird also das zu seinen Lebzeiten nahe bevorstehende Reich auch verwirklichen, in seiner eigenen Person als der des vollgültigen Repräsentanten wird es erscheinen „in Kraft". Mögen auch einige der hierauf bezüglichen synoptischen Worte nicht original sein, das eine ist sicher: Jesus verkündete ein Gottesreich, das nicht innerhalb der gegenwärtigen Welt erscheinen sollte, sondern entweder mit einer Umgestaltung der diesseitigen oder in einer jenseitigen Weltsphäre. Es kommt bald, jedenfalls noch in der damals lebenden Generation. Kein Gedanke

[1]) Matth. 11, 27 f.; 10, 7. 20. 32. 37.

also, daß es etwas Höheres an subjektivem Innenleben geben könnte als diejenige Stimmung, die zur Vorbereitung für den Eintritt in dieses Reich verlangt wird. Durch diese eschatologische Erwartung erklärt sich die Art von Jesu ethischen Anweisungen in der Bergpredigt und sonst.

Ob ihm freilich immer die baldige Ankunft des Gottesreiches vor Augen gestanden, das ist das große Problem, das durch die Überlieferung von seiner Wirkungsweise aufgedrängt wird. Zu viel Instanzen stellen sich dem entgegen, daß er nur ein einfacher Jünger der populären Apokalyptik war. Mit der nationaljüdischen Vorstellung von dem aus dem Himmel herabsteigenden Gottesreich und einem davidischen König, der über die Römer triumphiert, hatte er augenscheinlich gebrochen. Allerdings geht sein prophetischer Anfang kaum über die Art der Bußpredigt des Täufers Johannes hinaus; und wenn er mit demselben Wort unter die Menge tritt wie jener, so klingt das, als wolle er lediglich dessen Werk fortsetzen, noch schnell vor dem Anbruch des großen Gerichtstages und des neuen himmlischen Reiches zur Sinnesänderung rufen. Daß er offenbar nicht bei dieser Redeweise blieb, daß er seinen eschatologischen Gedankenzug immer wieder durchkreuzen ließ durch den Blick auf eine zukunftsreiche, wenn auch gewiß nicht zu lange ausgedehnte Menschheitsgeschichte, das ist das große Problem. Es wird durch solche ethische Betrachtungen gestellt, die keinerlei eschatalogische Abzweckungen erkennen lassen; und es findet eine optimistische Beantwortung in solchen Gleichnissen, die von einem Wachstum der Gottesherrschaft, aus kleinen Anfängen heraus, reden.

Dies Problem löst sich am besten durch die Erwägung, daß Jesus die Verwirklichung des Gottesreiches nicht im

Jenseits erst erhofft, sondern als eine Herrschaft des göttlichen Willens unter den Menschen, als einen neuen Zustand des Volkes, da der Wille Gottes auf Erden von Menschen ebenso verwirklicht wird wie von den Engeln im Himmel. Die evangelische Tradition läßt deutlich erkennen, daß in dem Grundgedanken Jesu, in dem Gedanken des Gottesreiches, zwei Momente verknüpft sind, und wenn die Evangelien treu berichten, so war die Verknüpfung nicht bis zur völligen Ausgleichung gediehen. Der Untergrund, den Jesus aus seinem Milieu mitbrachte und auf dem er den Täufer stehen sah, war die apokalyptische Erwartung eines plötzlich und gleichsam katastrophal hereinbrechenden allgemeinen Gerichtes mit der Begründung der Gottesherrschaft auf Erden (Luk. 17, 22ff.). Angesichts solcher Schilderungen scheint es zunächst unmöglich, die der eben herangezogenen Stelle voraufgehenden beiden Verse (Vers 20 und 21) für echtes Jesuswort zu nehmen. Besagen sie doch das strikte Gegenteil, daß nämlich das Gottesreich ohne jegliches Aufsehen komme und daß es inwendig in den Menschen sei — ein Wort, das umso auffallender ist, als es zu den Pharisäern gesprochen ist, die doch dem Reiche so fern standen. Haben wir also in diesem Wort eine spätere Färbung zu erkennen, geschrieben aus der Stimmung der Nichterfüllung jenes anderen Jesuswortes, und zwar vom dritten Evangelisten, der das Gottesreich im paulinischen Sinn als die durchschlagende sittliche Gesinnung der neuen Menschheit, als „Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist" (Röm. 14, 17) faßte? Notwendig ist diese Deutung nicht. Daß die Verse eine Antwort an die Pharisäer sind, hindert nicht, daß Jesus mit Bezug auf die Allgemeinheit sagte: wenn ihr nur wollt, so ist das Gottes-

reich in euren Herzen. Dann würde das Wort zu derjenigen Anschauung stimmen, die sich ohne Zweifel allgemach bei ihm durchgerungen hatte und die jene alten populären jüdischen Gedanken sinnfälliger Gottesreichserwartung durchbrachen. Es sind diese beiden heterogenen Momente in den Grundgedanken Jesu anzuerkennen, die nicht ausgeglichen sind. Die neue hat die alte nicht ganz überwunden und zurückgedrängt. Aber seine Religion besaß sicherlich die Möglichkeit und Kraft, jene alte apokalyptische Hoffnung preiszugeben, sonst „wäre sie untergegangen, als im Laufe der ersten Jahrhunderte immer neue Enttäuschungen die alten Hoffnungen vernichteten und die Arbeit in den Gemeinden an die Stelle der Erwartung der Katastrophe treten mußte".[1]) Andererseits jedoch: hätte Jesus nicht als echtes Kind seiner Zeit und seines Volkes in der geläufigen Vorstellung gestanden und sie anfänglich geteilt, um von ihr aus das Neue zu bilden und an sie es anzuknüpfen, so hätte er nicht nachhaltig auf seine Generation einwirken können.

Wem die christliche Religion eine von ihrem ersten Anfange her unveränderliche Größe ist, die ihren wahren Inhalt und ihre rechte Form für alle Zeiten aus dem Munde Jesu empfangen hat, der befindet sich freilich angesichts dieses Tatbestandes in einer schlimmen Lage. Denn weder ist die hauptsächlich aus Jesu Mund bezeugte eschatologische Vorstellung des Gottesreiches irgendwann verwirklicht worden, noch trägt die Verbindung der beiden heterogenen Momente irgendwelche Gewähr in sich, daß sie zu einer einheitlichen Vorstellung ausgestaltet werden könnte. Wir sehen vielmehr, wie sich aus einer populären

[1]) H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Grundriß der theologischen Wissenschaften XIX (1911), S. 178.

Idee des Gottesreiches sehr allmählich eine neue emporringt in einem Prozeß, der keineswegs evolutionistisch ist, sondern epigenetisch. Aber noch war die Keimgestalt nicht eindeutig, als sie die Kernhülle, in der sie sich bildete, verließ. Die gewöhnliche evolutionistische Anschauungsweise hat denn auch, um die spätere Entwicklung der christlichen Idee bereits bei Jesus wohl präformiert vorzufinden, sich kurzerhand entschlossen, das eschatologische Moment in seiner Denkweise zurückzustellen oder umzudeuten.

In nichts ähnelt nun aber das Auftreten Jesu der Absicht, eine Buchreligion zu stiften. Wie sich das von anderen Religionsstiftern nicht sagen läßt, so auch von ihm nicht. Der Religionsstifter ist zu impulsiv, um auf den Bestand seiner Worte, auf die Begründung einer Tradition zu reflektieren. Jesus vermittelt seine lebendig empfundene und wieder lebendig zu empfindende Anschauung in der spontanen Form des Augenblicks. Und indem er vielfach in eine alte Überlieferung eingriff, reduzierte er alte religiöse Formen auf die Einfachheit, in welcher das praktische Leben sie gebraucht. Er hat die Vereinfachung und Befreiung der Religion seines Volkes vorgenommen, indem er sie zugleich praktisch wertvoll machte für eine nahe Enderwartung. Aus seiner eschatologischen Anschauung heraus erklärt sich seine befreiende Wirkung. Denn was bedeutet noch das nationale Moment in der Stunde, da die äußere Welt vor der hereinbrechenden Ewigkeit zerschellt?

Zwar ist, wie schon angedeutet, gerade die Vorstellung des Gottesreiches und seines Verhältnisses zum Weltende am wenigsten deutlich und eindeutig in den Evangelien zum Ausdruck gebracht, so daß es scheint, Jesus selbst habe die Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit hindurch um ihre Klä-

rung gerungen. Aber darüber kann kaum ein Zweifel bestehen, daß er schließlich durch die Fassung seines Reichsgedankens die Religion innerlich vom nationalen Interesse gelöst hat.[1]) Die in dem nationaljüdischen Reichsgedanken enthaltene Hoffnung auf Erneuerung der politischen Machtstellung des Volkes mit einem nationalen Königtum in Zion ist für Jesu Reichspredigt bedeutungslos geworden. Nicht ein jüdischer Herrscher wird von Jerusalem aus der Welt gebieten und auf des Römers Nacken seinen Fuß setzen, sondern Gott wird herrschen und Gottes Wille wird geschehen „auf Erden wie im Himmel". Zwar wird diese eigentliche Gottesherrschaft in den Grenzen Israels zu finden sein, aber das nationale Moment ist nicht ihr wesentliches Merkmal. Dies besteht vielmehr in wahrer Sittlichkeit und echter Brüderlichkeit, auf Grund der in der Sinnesumkehr gewonnenen demütigen Gesinnung der Reichsgenossen.

Jene innerliche Befreiung von der nationalen Schranke bringt daher noch nicht ohne weiteres die äußerliche in Gestalt der Idee der Weltmission und des Universalismus mit sich. Der auch in der veränderten Form der Reichsidee festgehaltene eschatologische Gesichtspunkt gestattete gar keine Perspektive in eine Religionsentwicklung über die Welt hin. Jesus sah seine Wirksamkeit in der Tat auf sein Volk beschränkt. Mission hat er nicht getrieben und einen Missionsbefehl für „alle Völker" und „alle Welt" hat erst spätere reflektierende Schriftstellerei ihm zugeschrieben; nach Weinel, weil 1. Kor. 15, 7 einen derartigen Aussendungsbefehl vorauszusetzen schien. Jedenfalls ist die Tatsache, daß Paulus um die Weltmission

[1]) Vgl. W. Bousset, Das Wesen der Religion. S. 196.

mit den Jesusjüngern, den sogenannten Uraposteln, ringen muß, Argument genug dafür, daß diese Männer noch keinen Weltmissionsbefehl, wie Matth. 28, 19, aus dem Munde ihres Meisters kannten.[1]) Aber demgemäß, daß eine innerliche Loslösung vom nationalen Gedanken wirklich erfolgt war, kann man sagen, der paulinische Gedanke vom Universalismus der Christus-Religion liege auf der Linie der Religion Jesu. Konsequent wird dem Jesuswort, das die äußerliche Familienverwandtschaft hinter die geistige zurückstellt, vom Apostel das andere zugesellt: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier", und ganz im Sinne von Jesu Verinnerlichung und Kritik der alttestamentlichen Vorstellung überhaupt hält sich sein Ausspruch über die Abrahamskindschaft, die nicht durch Geburt, sondern durch die innere Beschaffenheit zustande kommt, die nicht ererbt, sondern erworben wird; ein Gedanke, der ebenfalls von Paulus in den Mittelpunkt gerückt wird (Gal. 3). Und noch ein weiteres Moment, das über den volkstümlichen Chauvinismus hinausführt, erblicken wir in der mit dem eben Besprochenen zusammenhängenden religiösen Erschließung des Individuums. Das Gleichnis vom Feigenbaum (Luk. 13) zieht einfach die Folgerung, daß das israelitische Volkstum und das Gottesreich sich nicht decken, sondern daß des letzteren Grenzen weiter sind. Letztlich ist doch für Jesus der Jude nicht als Jude beachtenswert, sondern als Mensch, als Inhaber des Anrechts auf die Gotteskindschaft; und im gelegentlichen Unwillen über die Unzulänglichkeit seiner Volksgenossen bricht er in die Verheißung aus: „Viele werden kommen von Osten und Westen und mit Abraham, Isaak und

---

[1]) Weinel, a. a. O., S. 99.

Jakob zu Tische sitzen". Es ist ihm keineswegs unmöglich, der durch die nationale Grenze vom Gottesreich zunächst Ausgeschlossenen sich ebenso entschieden anzunehmen wie der aus der sogenannten Gesellschaft Ausgestoßenen, unter denen er gerade die für den Empfang der Gotteskindschaft am besten Vorbereiteten findet. Wenigstens sichert nicht die Zugehörigkeit zum Geschlecht Abrahams, sondern das persönliche Verhalten des Einzelnen die Liebe Gottes.

Dazu kommt die Befreiung vom Buchstaben und vom Zeremoniellen und die hierdurch entstehende Vereinfachung des religiösen Lebens. Die sittliche Idee, die Jesus durchgeführt wissen will, scheidet aus dem Verhalten des Menschen alles aus, was über die unmittelbare Bekundung des guten und reinen Herzens hinausgeht. Nicht das Verhalten gegen den Tempel, nicht Abgabe und zeremonielles Tun, auch nicht Opfer sind an sich ein Mittel, um vor Gottes Angesicht zu erscheinen. Das Kultische wird aus dem Willen Gottes ausgeschieden. Nicht mit Einprägung des alten Gesetzes tritt deshalb Jesus auf. Hinter all seinen ethischen Aussprüchen schimmert die Einsicht durch, daß man, um sittlicher Mensch zu sein, überhaupt keiner geschriebenen Anweisung bedarf, sondern nur der Reinheit des Willens überhaupt. Die von ihm betonte und gewollte „Erfüllung" des Gesetzes im Gegensatz zur „Auflösung" ist allein an die Innerlichkeit, an das Innerlichwerden des Sinnes der Gesetzgebung gebunden. Nimmermehr wird das Gesetz erfüllt, solange sein Buchstabe in Geltung bleiben soll, und einige alte Gebote sollen ganz fallen. Am deutlichsten wird das an der scharfen Kritik, die Jesus an der Auswahl eines Wochentages als Ruhetages übt. Es ist eine dem kanontreuen Juden unerhörte Weise, mit der der Reformator gegen die alttestamentliche

Begründung des Sabbatgebotes polemisiert. Die prinzipielle Wendung, die ein johanneischer Ausspruch dieser Polemik gibt, geht über die synoptisch bezeugten immer neuen Angriffe gegen den alten Begriff der Heiligung gar nicht hinaus. Und der harte Anthropomorphismus des alten Gottesgedankens wird zugleich damit über Bord geworfen: Wie kann jemand von Gott sagen, er habe am siebenten Tage von seinem Schöpfungswerk ausgeruht? „Mein Vater wirkt bis heute, und ich wirke deshalb auch.“ In einer Wendung, die zugleich die Gesamthaltung Jesu gegenüber dem Gesetz charakterisiert, lautet die Rechtfertigung dessen, der am Sabbat arbeitet, im Kodex D des Lukasevangeliums: „Wenn du weißt, was du tust, bist du selig, weißt du es aber nicht, so bist du verflucht und Gesetzübertreter.“ Das heißt, allein die Gründe wahrer sittlicher Einsicht sind die Instanz, die vom Buchstaben des Gesetzes entbindet. Aber der Geist des Gesetzes bleibt bestehen (Luk. 6, 5).

Aus diesen mit prinzipieller Klarheit geäußerten Bedenken zur gewöhnlichen Sittlichkeit und zur Wertschätzung der kultischen Elemente, sowie aus den Worten Jesu, die seine Gottesvorstellung erkennen lassen, wäre wohl ein System herzustellen möglich. Da aber Jesus selbst weder seine Polemik noch seine positive Anschauung im Zusammenhange dargelegt hat, da er, wie es nach den synoptischen Reden scheint, weder Kultus und Opfer noch Gesetz noch Gottesgedanken anders als in gelegentlichen Gesprächen beleuchtet hat, so hat die nächste Entwicklung, die sich an seinen Namen knüpfte, nicht mit prinzipieller Konsequenz sich gestaltet. Aber abgesehen davon zeigen ja auch die Evangelien deutlich genug, daß nicht einmal dem Meister selbst geschweige seinen nächsten Jüngern eine systematische Auffassung in

allen diesen Fragen möglich war. Vielmehr ist unverkennbar, daß auch Jesus von dem Boden, auf dem er erwuchs, sich nicht zu emanzipieren vermochte, und daß deshalb seine eigentlich neuen, genuinen Anschauungen durch das aus dem religiös sittlichen Milieu herüberwirkende heterogene Alte mächtig gehemmt wurden. Irgendwelche Evolution der Gedanken Jesu ist demzufolge unmöglich gewesen. Denn sie waren nichts Einfaches, Eindeutiges, das sich hätte entfalten können, um dann folgerecht sein Wesen darzutun. Der historische Fortgang mußte vielmehr schon gleich in der ersten Generation das zu überwindende Alte umfangreicher mit dem Neuen verbinden. Da das genuin Neue niemals in den Genossen und Epigonen mit der Klarheit des Genius erfaßt wird, so wirkt in diesen das Alte viel stärker nach und versucht das Neue zu stürmen und hinweg zu fegen. Im Ringen mit dem Alten kann sich nur ganz allmählich das Neue seinen Boden gewinnen, und bei diesem Prozeß wird es abermals durch das Alte verunreinigt und entstellt.

Was nun vor allem zur Sicherung der Anschauungen und Forderungen beigetragen hat, das ist der merkwürdige Umstand, daß ein Mann aus ganz anderer Umgebung und Vorbildung, ein Mann, der unabhängig von Jesus zu ähnlichen Grundsätzen gelangt war, in dem Augenblick in Wirksamkeit trat, wo die letzten bescheidenen Reste der unmittelbaren Wirksamkeit Jesu gesammelt werden konnten.

An diese Reste knüpfte Paulus selbständig an und faßte zugleich den Entschluß, sich unter die Autorität des großen Heros zu beugen und seinem Werk und Geist seinen Dienst zu weihen. Es ist ja auffallend, wie in den aus den zweifellos echten Paulusbriefen hervorgehenden Anschauungen des Apostels gerade die wichtigsten, vorwärts treibenden Gedanken Jesu, die zum Teil in den Evangelien nur

obenhin erwähnt erscheinen, mit voller Deutlichkeit und Entschlossenheit durchgebildet sind. Die Sprengung der nationalen Schranke, die Überwindung des gesetzmäßigen Typus, die Vergeistigung des Gottesreichsbegriffes sind die durchaus auf der Bahn von Jesu Empfinden und Denken gelegenen Momente, durch welche die Entscheidung für den Sieg der neuen Religionsform angebahnt wurde.

Diese im Paulinismus zu erblickende zweite Wurzel des Christentums hat sonach sicherlich die Bedeutung, eine Konzentration der ursprünglichen Anlage der neuen Religionsbildung eingeleitet zu haben. Denn das überaus Wichtige an der Erscheinung des Paulus war eben zunächst dies, daß die durchschlagenden Momente in der Anschauung Jesu, die Momente, die gerade über den Standpunkt der jüdischen Religion hinauszuführen berufen waren, bei Paulus zum ersten Male abgeklärt wurden. Zwar ist sehr möglich, daß auch Jesus ungleich abgeklärter war, als die evangelische Berichterstattung erkennen läßt, da in gewissem Grade bei dem Prozeß der mündlichen Überlieferung, der der schriftlichen Fixierung voranging, eine Rückbildung der originalen Jesusworte auf das von dem Meister grundsätzlich verlassene Niveau erfolgt sein kann. Allein durch diese naheliegende Annahme wird nicht aus der Welt geschafft, daß Jesus in die neue Richtung jedenfalls nicht mit solchem Nachdruck entschlossen hineingelenkt hat, daß diese seine Absicht in dem Niederschlag seiner Worte unverkennbar wäre. Gerade die Parallele des großen Apostels zeigt, eine wie viel entschiedenere Wendung in die neue Auffassung hinein möglich und notwendig war, auf daß ein religionbildendes Ergebnis zustande kommen konnte.

Nun steht aber dieser Konzentration der Anschauung auf die religiös-sittliche Einsicht ein ganz anderes Moment

gegenüber, das ebenfalls in dem Apostel Tatsache wird. Indem nämlich der in der breiteren Sphäre und freieren Luft des griechisch-römischen Geisteslebens gebildete cilicische Jude die Idee einer vom alten jüdischen Kultus und Ritus wesentlich gelösten Religion konzipierte, diese Idee mit der neuen, religiösen Bewegung im relativ isolierten Jordanlande verband und von Syrien in die Provinzen des großen Reiches hinaustrug, konnte die Wirkung nicht ausbleiben, die bei jeder Einführung eines bestimmten Vorstellungskomplexes in eine andere geistige Umgebung erfolgt. Mit den Völker- und Kulturmischungen sind die Religionen mannigfache Verbindungen eingegangen, und mit dem Zusammenbruch nationaler Staaten haben die Religionen je und je ihre politischen Beziehungen, die ihnen in früheren Zeiten eigentümlich gewesen, verloren, sowie die Vorstellung des Göttlichen selbst und die Weise seiner Verehrung gewechselt. Wie die einzelnen Stadt- und Gaugötter mit den Änderungen des politischen Bildes ihre Sonderstellung aufgeben mußten, und wie auf diese Weise die Einzelgötter der Städte und Gegenden zusammengeworfen wurden zu Götterfamilien und Götterstaaten, so wurde auch die auf solchen Wegen einst entstandene Staatsreligion immer wieder mit anderen Staatsreligionen und Einzelkulten vermischt. Neue Kulte drängten sich in die alten hinein, und es entstand die große Religionsmischung in Asien wie in Europa. Wenn auch Tieftrunk mit seiner Bemerkung nicht unrecht hat, daß Jesus eine reinliche Scheidung von Religion und Politik vorgenommen hat, so ist doch auch diese Religion während ihres geschichtlichen Ganges nicht von den Einwirkungen der Politik verschont geblieben. Ebensowenig von dem Anschauungsgehalte der Welt, in die sie eintrat. Aus einem Teile des Reiches,

in dem die Mischung der Kulte und Weltanschauungen weit vorgeschritten war, kam Paulus her, und in diese Mischung brachte er seine Religion zurück. Die zahlreichen Motive der Zeit blieben nicht ungenützt für die Mission, und der aus eigener Gärung herausgerettete Geist des Apostels war agil genug, um sich nicht gegen das religiöse Suchen und Harren der Weisen wie der Unmündigen blind zu verschließen. So kamen neue Motive in die neue Religion hinein schon während seiner Missionsarbeit, indem er mit großem Geschick überall in der Seele der Menschen die apperzipierenden Vorstellungen ausfindig machte und diese mit gelinder Umdeutung oder auch in ihrer vollen ursprünglichen Form zur Anknüpfung verwertete. Dadurch wurde die Einführung des Neuen in die Welt außerordentlich kompliziert, und immer reicher wurden die Möglichkeiten von Weiterbildung, die mit diesem oder jenem Punkt des Anfangs vor sich gehen konnte.

Der Apostel Paulus hat freilich solche Weiterbildung nicht im Auge gehabt, ebensowenig wie Jesus. Wenn ältere rationalistische Theologen und Philosophen wie Krug behaupteten, Jesus habe seine Religion nicht für die abgeschlossene vollkommene gehalten und die Urgemeinde respektive die Apostel gleichfalls nicht, so ist das nichts anderes als die Eintragung der eigenen Meinung und des eigenen Wunsches in die Zeit des Urchristentums. Daß hinsichtlich der Ansicht Jesu diese Fragestellung nicht einmal in Betracht kommen kann, wurde schon berührt. Wäre die Fragestellung erlaubt, so würde jedenfalls kein Anhalt dafür vorhanden sein, daß Jesus der Meinung Raum gegeben hätte, es könne irgendeine andere Form der Religion vor der seinigen den Vorzug verdienen. Paulus aber ist seinen brieflichen Zeugnissen zufolge gar nicht auf die

Idee verfallen, es könne irgend einmal über die von ihm verkündete Religionsform hinausgegangen werden. Sieht er in keinem anderen Heil und Quell der Seligkeit als in Jesus Christus, so erschöpft sich ihm die apostolische Tätigkeit in der Darbietung dieser Heilsquelle. Wenn schon er Unterschiede in seiner Verkündigung macht und zunächst nur Milch bietet, ja selbst den Korinthern, als er ihnen den ersten Brief schrieb, noch nicht feste Speise zu verabreichen wagt, so soll sich diese Rücksichtnahme nur auf die Darstellungsweise beziehen: er erachtete es als seine pädagogisch empfundene Aufgabe, die Gemeindeglieder allmählich hineinwachsen zu lassen in die rechte „Altersstufe Christi", in dasjenige Verständnis, bei dem das in Christus erschlossene Heil wirklich angeeignet werden kann.[1])

Trotz des individuellen Erlebnisses, auf Grund dessen er die Christusreligion ergriff, hat Paulus dieselbe nicht für ein Erzeugnis seiner individuellen Erfahrung gehalten und nicht als individuell bedingt oder begrenzt angesehen. Er ist überzeugt, daß es nur die eine wahre Christusreligion gibt, und zwar weil ihm sein Erlebnis nicht als subjektiv individuelles, sondern als objektiv gewirktes galt. Was immer an Reflexion in ihm voraufgegangen sein mag, das brachte er nicht mit in Rechnung. Die Erscheinung der Lichtgestalt Christi, die δόξα χριστοῦ, war ihm der objektive Grund seines Glaubens. Deshalb betrachtete er das Evangelium gerade in der von ihm verkündigten Weise als die einzige Gestalt der rechten Religion, die möglich ist. Er will nur noch das eine Evangelium von Christi Tod und Auferstehung und der darin begründeten Gnadenordnung als die schlichthin unveränderliche Größe kennen, der gegen-

---

[1]) 1. Kor. 3, 2; Eph. 5, 13.

über alle anderen Formen des Evangeliums, die andere besitzen, Verdrehungen sind. Kein Engel vom Himmel wäre imstande, ein anderes Evangelium als das paulinische zu verkünden, oder er wäre ein Fälscher und Lügner. Das eine, einzigartige und eingestaltige Evangelium ist für alle Menschen dasselbe. Es bleibt sich gleich beim Eingang in die verschiedenen Nationen wie in die Stände und Klassen der menschlichen Gesellschaft. Das drückt der Apostel so aus, daß dem Evangelium gegenüber alle Unterschiede der Nationalität und der sozialen Stellung verschwinden. Das Verständnis für den bildenden und weiterführenden Wert der Individualität ist ihm versagt. Apollos und Kephas können doch nur dasselbe Evangelium predigen wie er.[1])

Allein es darf doch nicht übersehen werden, daß nicht jegliches Gefühl für das Bestehen individueller Eigentümlichkeiten nebeneinander fehlt. Gerade das eben herangezogene dritte Kapitel des ersten Korintherbriefes spricht von der Mannigfaltigkeit der Charismen, durch die derselbe göttliche Geist in dem einen Christen diese, im anderen jene Fähigkeit des Wirkens auf andere Personen hervorrufe. Durch die Mannigfaltigkeit der religiös bedingten Gnadengaben wird die Einheit der christlichen Gemeinde und Religiosität nicht beeinträchtigt, vielmehr gelangt durch deren Zusammenwirken der lebendige, christliche Geist in seiner Fülle zur Erscheinung. Die Erfahrung, die er mit dem religiösen Gemeinschaftsleben macht, zeigt dem Apostel die Notwendigkeit einer Differenzierung der Betätigung, und er fordert, daß nicht etwa bloß die Gemeindeleiter, sondern möglichst alle Gemeindeglieder sich je mit ihrem spe-

---

[1]) Gal. 1, 6—10; 3, 27ff.; 1. Kor. 3, 4f.

ziellen Charisma betätigen und auch auf die Ausübung desselben sich beschränken (Röm. 12, 5—8). Zu der prinzipiellen Konsequenz jedoch, daß die Gabe der „Lehre" und der „Ermahnung" selbst wieder verschieden verteilt sein könne, da die psychischen Vorbedingungen für die Rezeptivität auch dieser „Gnadengeschenke" bei den Lehrenden und für die Wirkung bei den Hörenden verschieden sind, ist Paulus nicht fortgeschritten. Dennoch ist nicht zu übersehen, daß er seinen Typus der evangelischen Lehre nur für gereifte Christen brauchbar findet, womit zugestanden erscheint, daß es verschiedene Verständnisweisen gibt, zumal die völlige Reife nur selten vorhanden sein wird. Vor allem aber ist sehr beachtenswert, daß Paulus zwei verschiedene Darstellungen von der Heilsbedeutung Jesu Christi nebeneinander nicht nur kennt und duldet, sondern selbst verwendet und vorführt, und zwar in erster Linie je nach den vorgefundenen religiösen Grundanschauungen die eine für Juden und die andere für Heiden. Entgegen allem Chauvinismus hat Paulus betont, daß die griechische Welt eben so wohl eine Vorbildung für die Aufnahme der rechten Wahrheit ist wie die jüdische. Er ist, wie Weinel mit Recht hervorhebt[1]), nicht jener „Dualist", der die Menschheit durch eine starre Scheidewand in die zwei großen Teile zerschneidet, die Christen und die Nichtchristen; sondern er weiß, daß es auch außerhalb der christlichen Form der Erkenntnis Wahrheit gibt, und er ist „auch nicht einmal so weit gegangen wie manche Christen nach ihm, die dem natürlichen Menschenwesen überhaupt nichts Gutes zuerkennen wollten". Aber er weiß außerdem, daß die menschliche Vernunft, der νοῦς, sich nicht geradlinig entwickelt, sondern verfinstert wird und darum der Erneue-

[1]) Weinel a. a. O., S. 246.

rung bedarf (ἀνακαίνωσις τοῦ νοός Röm. 12, 2), auf daß der Mensch wahrhaft beurteilen könne, „was der Wille Gottes ist, das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene". Gleichmäßige Entwicklung der religiös-sittlichen Urteilsfähigkeit gibt es nach dem Apostel weder bei Christen noch bei Juden oder Heiden, überall in der Menschheit gibt es ein irrendes Gewissen.[1]) Jedoch scheint es um die sittliche Urteilsbildung außerhalb des Christentums (nach des Apostels Ansicht) relativ besser zu stehen als um die religiöse Einsicht. Das hängt mit dem größeren Freimut zusammen, den er selbst auf sittliche Fragen in Anwendung bringt. In diesen läßt er häufig für verschiedene Auffassungen Raum und zieht aus der Abweichung eines sittlichen Urteils von dem seinen nicht sofort den Schluß, daß der individuell geartete Gewissensstandpunkt auf jeden Fall geändert werden müsse. Im Gegenteil, er duldet die fremden Ansichten in dem Grade, daß er es sogar für die schlimmste Gefahr der sittlichen Reinheit hält, wenn jemand wider sein eigenes individuelles Gewissen sich zu entscheiden genötigt wird. Solche Beeinflussung des fremden Gewissens gilt dem Apostel geradezu als Sünde. Eine derartige Erweichung läßt der religiöse Standpunkt des Paulus offenbar nicht zu.

Aber wenn es auch des Paulus und der deuteropaulinischen Schriften gewisse Überzeugung ist, daß es über die in Jesus Christus erfolgte Grundlegung der wahren Religion hinaus keinen Fortschritt gibt, so erhebt sich doch die Frage, ob Paulus selbst nicht schon unbewußt einen Fortschritt über jene ersten Anfänge hinaus respektive jedenfalls eine Änderung derselben vollzogen habe. Das ist aber ohne Zweifel in mehr als einer Hinsicht der Fall.

[1]) 1. Kor. 8; Röm. 14.

Für den Bestand des Christentums in seinem ersten Lebensalter war es wichtig, daß es von einem Manne durch die halbe Welt getragen wurde; und zwar von einem Manne, der die Religion mit den verschiedenen Lagen der weltlichen Bildung und der weltlichen Interessen zu verbinden wußte. Er hat es vermocht, aus eigener Lebenserfahrung heraus die Religionsübung seiner Gemeinde so zu gestalten, daß das schwärmerisch-apokalyptische Element mehr und mehr ausgeschaltet wurde zugunsten eines geregelten Lebens in und mit der Welt. Die eschatologische Einseitigkeit des Urchristentums führte leicht zur Verachtung jeder kommunalen Ordnung. Paulus hat nie die Gelegenheit versäumt, die bestehenden gesellschaftlichen Verbände anzuempfehlen, desgleichen hat Paulus dem ursprünglichen Ideal der Gütergemeinschaft, das in der jerusalemischen Gemeinde herrschte, anscheinend nicht beigepflichtet. Er setzt für das Christentum geordnete bürgerliche Verhältnisse voraus, schreibt seine Briefe an Leute, die in solchen leben, und ermahnt zum geregelten Erwerbsleben. Auch er hat ja allerdings den eschatologischen Zug nicht gänzlich abzustreifen vermocht; und namentlich seine Anschauung von der Ehe war durch diesen Faktor bedingt. Aber er tritt schon so stark zurück, daß dieser Mann der neuen Religion in die gut situierten Gesellschaftskreise Eingang verschaffen kann. Dieser Einzug in den Mittelstand und in die höheren Kreise geht in demselben Maße vor sich, wie der radikale Enthusiasmus der Apokalyptik zurückgewiesen wird. Der große Missionar hebt die junge Religion über die kritischen Jahre befangener unmündiger Kindheit hinaus, stiftet den kirchlichen Zusammenhang und den Eintritt in die Geschichte.

Zur rechten Würdigung dieser Seite des Paulinis-

mus ist ein Rückblick auf die Haltung Jesu gegenüber den sozialen Bedürfnissen erforderlich. Es muß festgestellt werden, daß die Beweggründe Jesu bei seiner Verkündigung im Grunde nicht sozialer Herkunft waren. Freilich hat Jesus, wenn er seine Verkündigung des nahen Gottesreiches durch Tatsachen exemplifizierte, gern darauf hingewiesen, daß man an der sein Wirken begleitenden Linderung menschlicher Notstände und menschlichen Leidens das Herannahen der Gottesherrschaft und den Rückgang der Satansherrschaft erkennen solle, und er hat das Gebot der Nächstenliebe als die vornehmste sittliche Pflicht hingestellt. Man kann daraus für die moderne Zeit die enge Verbindung des Sozialismus mit der christlichen Religion begründen, nicht jedoch ein besonderes soziales Interesse, durch das Jesus in seiner Gedankenbildung bestimmt worden sei. Hat auch Jesus sich mit seiner Predigt wie mit seinem barmherzigen, lindernden Wesen vorwiegend an die unteren Stände gewendet und den Reichtum für eine Seelengefahr gehalten, so ist doch sein Hauptabsehen nicht auf die Änderung „sozialer" Verhältnisse gerichtet gewesen, sondern auf die Änderung der seelischen Interessen. Nicht wegen der Armen, sondern wegen der Seelengefahr ist der Reichtum gelegentlich aufzugeben. Die „Änderung der Gesinnung", d. i. die Hinkehr zu Gott bei Abwendung vom Egoistisch-Sinnlichen ist das Fundament für die rechte Stellung zu Gott und zum Mitmenschen. In ihrer einfachsten Form reduziert sich Jesu Grundforderung auf die der Demut, die gegenüber Gott die vertrauensvolle Wendung zu seinem Vaterherzen und gegenüber dem Nächsten den Verzicht auf eigenes Ansehen und die gegenseitige freiwillige Anerkennung der Über- und Unterordnung bedeutet. Eine eigentlich sozial zu nennende Idee ist es nicht,

von der Jesu Predigt getragen war. Wohl aber wendete er sich zuerst an die niederen Stände als an die besonders empfänglichen, wiederum jedoch nicht wegen ihrer gedrückten Lage; in einer solchen befanden sich die ersten und unmittelbaren Nachfolger vielleicht zumeist gar nicht, sie waren, zum Teil wenigstens, in ihren bescheidenen Verhältnissen ganz zufriedene Bürgers- und Erwerbsleute und kleine Beamte, von deren sozialer Sorge nichts bekannt ist. Vielmehr war es wieder ein religiöser, wenn man will ein theologisch-religiöser Umstand, der die Empfänglichkeit jener Kreise begründete: der Abstand und die relative Unberührtheit von theologisch-pharisäischer Spekulation, von kirchlicher Machthaberei, ein einfacheres Verständnis von Religion und Sittlichkeit.

Daraus geht zur Genüge hervor, daß das Christentum in seinem Ursprunge keine soziale Richtung bedeutet und nicht mit einem sozialen Programm aufgetreten ist. Direkt sozialer Natur ist also sein Interesse nicht. Auch der oft für ein solches ins Feld geführte urchristliche „Kommunismus", die Gütergemeinschaft der Urgemeinde, scheint nicht durch eine soziale Erwägung veranlaßt, sondern durch den Willen zur völligen, religiösen Gemeinsamkeit bei Erwartung des baldigen Weltendes. Troeltsch dürfte den richtigen Gesichtspunkt herausgegriffen haben: „In der Gemeinde selbst, klein und denselben allgemeinen Lebensverhältnissen angehörig wie sie war, blieb keine andere Möglichkeit als die der Organisation eines Kommunismus, den man im Unterschied von allem anderen Kommunismus den religiösen Liebeskommunismus nennen muß. Das ist ein Kommunismus, der die Gemeinsamkeit der Güter als Beweis der Liebe und des religiösen Opfersinnes betrachtet . . . Ihm fehlt vor allem jede Gleich-

heitsidee ... Das Entscheidende ist nur, daß alle opfern und daß alle zu leben haben."[1]) Ein soziales Interesse im eigentlichen Sinn war durch die eschatologische Stimmung verwehrt. Und dieser eschatologische Zug des Vorstellens und Denkens ließ auch den anderen Aposteln keinen Raum für die Umgestaltung der sozialen Verhältnisse. Nur sekundär und daher in ganz anderem als sozialem Sinne zeigt dann die apostolische Literatur spärliche Erwägungen des Inhaltes, daß nur dem religiösen Prinzip die Gleichachtung aller, die Aufhebung von Unterschieden des Vorrangs in sich schließt, so fern und so weit solche Unterschiede etwa eine Höherwertung des persönlichen Inhaltes der betreffenden Persönlichkeit durch ihre höhere, soziale Stellung bekunden sollten. Und mit diesen Gedanken geht der Apostel Paulus voran. Er hat die neue Religion weltkräftig gemacht. Aber er hat nicht einen sozialen Zug in sie eingeführt im Sinne sozialistischer Klassenpolitik. Seine soziale Wirkung, wenn man von einer solchen sprechen darf, besteht eben darin, daß er das Christentum für alle Stände unterschiedslos dargeboten und ihnen allen das Verbleiben in ihrem Berufe zur Pflicht gemacht hat. In diesem Punkt wird man keinen Gegensatz zu Jesus oder eine Umbiegung der Idee Jesu bei ihm suchen dürfen.

Dennoch steht es außer jeder Frage, daß er dem Christentum eine besondere, gerade seiner Wirksamkeit und seiner Auffassung entsprechende Gestalt geliehen hat. Um mit dem Entscheidendsten anzufangen, so hat er einerseits den Versuch gemacht, die neue Religion auf das allerbestimmteste an den Tod und die Auferstehung Jesu anzuknüpfen, und es ist doch auf der anderen Seite nicht Jesus

[1]) E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912). S. 49 f.

von Nazaret, den er als das A und O denkt, sondern „Christus", der „Messias", der „Herr". Und er geht ferner zu der eigenartigen Konstruktion des Vergleichs seines Christus mit dem Stammvater der neuen Menschheit über: Christus, der zweite Adam, der zurückbringt, was der erste Adam verlor. So vollzieht bereits Paulus jene geschichtsphilosophische Betrachtung des Christus, die, wie wir sahen, den Theologen der Hegelschen Orthodoxie so willkommen war: dieser Christus wird zur Geschichtsscheide. Ein Gesichtspunkt, der von der zentralen Bedeutung wird, daß in dieser Auffassung von der Menschheit als einer vorchristischen und einer nachchristischen sich die Frage nach der völligen Neuheit und dem Universalitätsanspruch des Christentums für den Apostel erledigt. Es ist nicht mehr der konkrete, historische Mensch Jesus, an den sich das Gedankensystem des Paulus heftet. Dessen Individualität kommt nicht in Frage. An seine Stelle ist ein ideales Bild des irdisch gewordenen und wieder erhöhten Gottessohnes getreten. Und durch diese Preisgabe der Geschichtlichkeit des Stifters, durch die Einführung einer Idee zum Ersatz für einen immerhin individuell begrenzten Menschen gewinnt Paulus die Absolutheit des Christentums.

Diese Wendung kann gar nicht scharf genug betont werden. Paulus übernahm zwar von der Urgemeinde die Kenntnis, daß Jesus Christus ein leiblicher Nachkomme Davids gewesen sei „nach dem Fleisch". Der Zusatz enthält aber bei ihm die Meinung, daß diese irdische Erscheinungsweise nicht das Ganze und nicht das Wesentliche Christi ist. Sein eigentliches Wesen ist ein himmlisch geistiges Individuum, das, präexistent, Gottes eingeborener Sohn und Ebenbild ist und deshalb auch mit dem erstgeschaffenen

Menschen in jenen Vergleich tritt, der in ihm das ungleich vollkommenere, eben das ganz vollständige Ebenbild Gottes aufzeigt. Als zweiter Adam ist er auf die Erde gekommen, um Anfänger und Haupt einer neuen Menschheit zu werden — eine Vorstellung, die auffallende Ähnlichkeit mit der buddhistischen vom „großen Menschen" besitzt, der, ebenfalls ein himmlisches Wesen, in Buddha erschienen sei. Das heißt, es ist eine weitverbreitete und in alten religiösen Theorien sich öfters einstellende Konzeption, daß der vollkommene göttliche Offenbarer im Himmel präexistent ist.

Daß Paulus diese seine eigentümliche Christusspekulation selbsttätig geschaffen habe, oder daß sie das Ergebnis seiner Bekehrungsvision gewesen, ist unannehmbar. Daß mit dem Hinweis auf die Vision, die sich der wandernde Gemeindeverfolger auf den himmlischen Christus deutete, die Frage nach der Herkunft der paulinischen Christologie nicht erledigt ist, ergibt sich schon aus der Nötigung, für die Vision selbst einen Anlaß zu suchen, der über die in der Apostelgeschichte erzählten Ereignisse hinausliegt. Denn eine Vision weist auf einen psychologischen Punkt zurück, an den sie angeknüpft werden kann, und der Visionär schaut die Idee in einer Vorstellungsform, die ihm auch sonst nicht gänzlich fremd ist. Die Vorstellung vom himmlischen Christus hat zwar teilweise Anlaß in der spätjüdischen Vorstellung des präexistenten Messias. Allein schon daß er der präexistente „Gottessohn" ist, der herniedersteigt und wieder auffährt, ist unjüdisch. Zudem muß diese Vorstellung, die der Ansatzpunkt der ganzen Christologie und sogar der Angelpunkt der ganzen neuen Religion wird, bereits in dem Anschauungskreise des Apostels ein lebensvoller Faktor und somit mehr als bloß theologisches Spekulationsprodukt gewesen sein, umsomehr,

da mittels dieser Christusidee die Weltmission erfolgreich unternommen wurde. Nun nützt es auch wenig zur Erklärung des Paulinismus, wenn man die spekulative Messiasidee mit dem historischen Jesus kombiniert sein läßt. Der letztere ist ja bei Paulus so sehr verschwunden, daß geradezu seine völlige Umbildung in die Christusgestalt angenommen werden müßte, die dann ihrerseits von anderen Religionen her als festes, greifbares Faktum sich darstellen müßte. Von solcher Umwandlung ist nichts zu erkennen. Es verhält sich vielmehr so, daß in die an sich fertige Christusreligion des Paulus die Gestalt Jesu nachträglich eingefügt und mit dem vorhandenen Christus-Gottessohn identifiziert worden ist. Denn die Gestalt des himmlischen Gottessohnes muß, wie Gunkel mit vollstem Rechte postuliert, als sicheres Datum dem Paulus überliefert gewesen sein. „Dieser Christus ist ihm kein Bild der Phantasie, sondern eine Realität. Dieses Christusbild kann nicht eine wunderbare Projektion allein seiner subjektiven Erfahrung sein.“[1]) Hat er doch schlichterdings alle bedeutenden religiösen Erfahrungen und sittlichen Ermahnungen an diesen Christus gebunden und das „Leben in Christo“ und die mystische Vereinigung mit ihm als den Höhepunkt und das erforderliche ständige Niveau seiner Religion bezeichnet.

Dieser Christus des Paulus steht in keiner organischen Verbindung mit der Menschheit; er wird gleichsam zum Prinzip, während der Anschluß der Religion an die historische, individuelle Persönlichkeit des Nazareners nicht ausdrücklich, aber faktisch abgelehnt ist. Christi Bedeutung liegt für Paulus gerade darin, daß er außermenschheitlich

---

[1]) Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. S. 90.

ist und vom Himmel auf die Erde gekommen, daß er Gottes Art an sich trägt, deren er sich erst entäußern mußte, um unter Menschen zu leben. Indem der Apostel die von ihm vorgefundene Idee eines solchen himmlischen präexistenten Wesens mit der augenscheinlich flüchtigen Kunde über Jesus von Nazaret verband und die beiden Wesen vermischte, entstand die Predigt von der geschehenen Menschwerdung des himmlischen Gottessohnes. Eine Art mythologischen Dramas. „Was Paulus von Jesus aussagte, das war im Grunde ein Mythos und ein Drama, zu dem Jesus den Namen hergab.“[1]) Man könnte in diesem Theorem die schärfste Zuspitzung des paulinischen Gegensatzes gegen das Judentum sehen. Während letzteres jede mythologisierende Verendlichung Gottes ablehnte, war mit der Vorstellung eines himmlischen und irdisch gewordenen Gottessohnes dem hellenischen Empfinden in weitestem Maße entgegengekommen.

Andererseits war, auf den Grundzug gesehen, mit dieser Idee des vom Himmel herabgestiegenen Christus doch nicht etwas in jeder Hinsicht Heterogenes der vorpaulinischen Anschauung der Christengemeinde zugemutet. Freilich war es ein untergeschobener Gedanke, aber ein solcher, den man auch als Umbildung des alten apokalyptischen Gedankens vom wunderbaren Herabkommen des vollendeten Gottesreiches aus dem Himmel, aus der Sphäre der Präexistenz auffassen konnte. An Stelle der apokalyptischen setzte er eine den Hellenen geläufige Vorstellung, und beiden ist gleichwohl der Kernpunkt gemeinsam, daß der Glaube sich auf etwas im Himmel Ursprüngliches und vom Himmel auf die Erde Herabgesenktes richtet. Es ist im Grunde

---

[1]) Wernle: Die Anfänge unserer Religion. 2. Aufl., S. 389, vgl. S. 181.

dasselbe antike Vorstellungsschema, in das der Glaube wegen der Absolutheit seines Objekts eingespannt wird.

Nun aber fügte Paulus ein weiteres Moment daran. Es ist nicht nur der himmlische Mensch als solcher, an dessen Erscheinung dieser Glaube emporrankt, sondern der gekreuzigte. Diese beiden Theorien sind genau genommen nicht so miteinander zu vereinigen, daß sie in ihrer Verbindung eine vollständige Theorie bilden. Denn die Anschauung von dem zweiten Adam als dem himmlischen Stammvater der neuen Menschheit ist in sich selbst geschlossen. Sie ist in gewissem Sinne eine entwicklungstheoretische, in dem Sinne und der Art wie gnostische Denkweise die Aus- und Umbildung der Welt und Menschheit sich begreiflich zu machen suchte. Die neue Phase der Menschheit setzt damit ein, daß ein neues Lebenselement vom Himmel kommt. Trotz des Pessimismus in der Einschätzung des sündigen Fleischeswesens der Menschheit erringt sich der Apostel den Optimismus in der Idee des Fortschrittes, der durch Christus eingeleitet ist. Die Theorie vom zweiten Adam, der der Christus ist, war bei der Ausbildung der eigenen Religion des Paulus augenscheinlich das erste Moment. Er empfand den Gegensatz vom alten und neuen Menschen in schärfster Weise. So schien ihm, während er das Sichausleben des Neumenschlichen in der Standhaftigkeit und Frömmigkeit der urchristlichen Gemeinde wahrnahm, als sei eben in denen, die seine pharisäische Partei, die Hüterin des Alten, die Verknöcherin des Gesetzes, haßte und verfolgte, die neue Menschheit, die Gegensätzlichkeit der alten, vorhanden. So fügte er zunächst weniger die Anwendung auf die historische Person Jesu als die allgemeinere auf die wirklich erfolgte Erscheinung des Messias-Christus seiner Idee des zweiten Adam hinzu.

Nicht sowohl die historische Person als vielmehr das messianische Prinzip war es, womit er seine Theorie vom neuen Menschen krönte. Der zweite Adam ist eben der Christus. Zu diesem in sich fertigen Gedanken kam als äußeres Moment der Kreuzestod Jesu. Ob für Paulus dabei Jesu Worte von der Lebenshingabe für viele bestimmend waren, wird sich schwerlich ausmachen lassen. Die Geschichtslage ergab von selbst schon die Beziehung. Denn der, auf den sich die Gemeinde immer wieder berief und in dem sonach der Christus zu erblicken war, das war Jesus, ein gekreuzigter Mann. Auch für den Pharisäerschüler Paulus lag im Kreuz der schwerste Anstoß. Die Beseitigung konnte, da Paulus die gnostische Auskunft, daß Leiden und Sterben Christi nur Schein sei, nicht gutհieß, nur durch eine Zweckidee erfolgen. So erklärte er, daß der Kreuzestod des himmlischen Menschen und Gottessohnes einen bestimmten Zweck für die Menschheit habe: der Gottessohn ist zu dem Zweck vom Himmel gekommen, um für die Menschen zu sterben. Zunächst für die Juden, und zwar um sie vom Gesetz zu befreien und so über die Stufe des Gesetzes emporzuheben. So gewinnt Paulus auch hier den Blick in eine Entwicklung der Religion von der gesetzlichen Stufe zur gesetzesfreien und gelangt damit tatsächlich zu derselben Anschauung, wie sie Jesus entwickelt hatte vom Übergang aus der Religion des Buchstabengesetzes zur Religion der Gesinnung und Kraft. Daß auch so noch der Kreuzestod der Ergänzung durch Auferstehung und Erhebung in den Himmel zur Rechten des Vaters bedurfte, ist verständlich, da erst hierdurch der himmlische Ursprung des Gekreuzigten sich dokumentierte. In Tod und Auferstehung des Gottessohnes sind die Kräfte des neumenschlichen Lebens be-

siegelt und entbunden, und durch mystische Zueignung dieser Akte auf mysterischem Wege wird das neue Lebensprinzip in den Menschen wirksam. Auch Kraft und Prinzip nimmt man also nicht von der Erinnerung an die historische Person Jesu, sondern von dem Idealbild Christus, das selbst das Prinzip ist.

Daß aber mit dem Kreuzestode Jesu wirklich ein derartiger Zweckgedanke verbunden werden konnte, ergibt sich für den Apostel aus der jüdischen Theologie. Die Schilderung vom leidenden Gottesknecht in Jesaja 53 wurde vom späteren Judentum in der theologischen Schule dahin erklärt, daß es ein stellvertretendes Sühnopfer gibt, das ein Mensch für das Volk vollbringt. Das IV. Makkabäerbuch zeigt diese Ansicht in der Geschichtskonstruktion verwertet: das Blut der frommen Märtyrer ist das Sühnopfer, durch das Gott Israel errettet. Was lag näher als auch den Tod Jesu wie einen Märtyrertod mit gleicher Bedeutung anzusehen! Mit dieser Ansicht von seinem Tode konnte das „Ärgernis" des Kreuzes beseitigt werden. Daher war für den von der Schultheologie herkommenden und auch von ihr aus zum Teil die Messianität Jesu verstehenden Paulus durch Kombination der Tatsache des Kreuzestodes und der Theorie vom Sühnopfer eine theologische Deutung des Kreuzestodes des Christus gegeben. Vielleicht ist es auch auf diese schultheologische Ansicht zu beziehen, wenn er (1. Kor. 15, 3) als ihm überlieferte Lehre reproduziert, „daß Christus für unsere Sünden gestorben ist nach den Schriften". Vor allem wichtig ist aber, was gewöhnlich ganz übersehen wird, daß der Apostel Paulus der Bedeutung des Todes Christi als eines Sühnopfers nur in der Judenmissionspredigt eine Stelle gewährt. Die hellenische Welt bedarf nach seiner Meinung

anderer Anknüpfungspunkte. Denn was man auch an den Kreuzestod als Wirkung im einzelnen hängen mag, so ist der Inbegriff aller Wirkungen nach dem Apostel zusammengefaßt in der Kreuzigung des Gesetzes, das mit Christus ans Holz geheftet ward, und nur aus dieser Gesetzesbeseitigung folgt sekundär auch die Aufhebung einer Schuld, die durch die Verletzung des Gesetzes entstanden ist. Daher sieht der Apostel zuerst in der Abrogation des Gesetzes die hochbedeutsame Wendung, welche Christus durch seinen Tod für die jüdische Religion gebracht hat: sie wird von nun an eine gesetzesfreie sein. Während aber den Juden die Wahrheit der gesetzesfreien Religion erst durch das geschichtliche Ereignis der Kreuzigung symbolisiert werden muß, ist für den heidnischen Standpunkt eine Erneuerung des Geistes und der Vernunft durch Mitteilung des heiligen Geistes das Mittel, den religiös sittlichen Zustand herbeizuführen. Der Geist ist nun zwar auch durch den Tod und mehr noch durch die Auferstehung Jesu frei und mitteilbar geworden, aber auch abgesehen von der Bedeutung dieser geschichtlichen Momente ist der Geist als Lebensprinzip der neuen Menschheit mit der Persönlichkeit des zweiten Adam in der Welt vorhanden. Paulus kennt demnach nicht bloß eine in jeder Hinsicht einheitliche Form des Evangeliums, sondern die eine Wahrheit gewinnt für ihre Mitteilung an die zwei hauptsächlichen Teile der damaligen Kulturwelt zwei Formen.[1])

Hiermit ist der Nerv des ganzen Paulinismus angegeben. Denn über die Christusspekulation hinaus greift der Gedanke von dem Unwert des gesetzlichen Charakters der Religion, in dem der Schwerpunkt der paulinischen An-

[1]) Gal. 3, 14 im Zusammenhang der Verse 8—14, Eph. 1, 13 im Zusammenhang der Verse 7—14.

schauung zu sehen ist. Die Polemik gegen das Gesetz als einer statutarischen Form, die das Verhalten der Einzelnen regeln soll, zieht sich als leitender Faden durch seine Auseinandersetzung hindurch. Auch Jesus hatte mit diesem Gedanken schon seinen vornehmlichsten Gegensatz gegen die herrschende jüdische Richtung seiner Zeit bestimmt. Und ganz ähnlich wie Jesus verbindet Paulus die Forderung der Gesetzesfreiheit mit der Idee des neuen Bundes im Sinne des Propheten Jeremias, der bereits in Vergeistigung der Sittlichkeit den dauernden Bund zwischen Gott und Mensch auf der Basis des nicht äußerlich vorgeschriebenen, sondern ins Herz geschriebenen Gesetzes gestiftet wissen wollte. Der praktische Organisator macht mit dieser Wendung gegen die gesetzliche Heteronomie entschlossen Ernst und zieht die Konsequenz: Christus ist des Gesetzes Ende und: Der Herr ist der Geist, das Prinzip des neuen Lebens; diese Sätze sind die Quintessenz der paulinischen Religion. Seine Lehren von der Rechtfertigung, von der Erlösung, von der Lebensgemeinschaft mit Christus und im heiligen Geist laufen sämtlich in diesem Punkte zusammen. Er formuliert mit fast systematischer Klarheit diesen Grundgedanken der christlichen Freiheit und eben dadurch ist er der Stifter des Christentums als einer neuen Religion im eigentlichen Sinne. Aber es ist wohl zu beachten, daß er damit nicht in eine andere Bahn als Jesus einlenkte. Man möchte vielmehr vermuten, er habe trotz des Schweigens aller dahin lautenden Zeugnisse eine Kunde über den antinomistischen Charakter von Jesu Predigt besessen. Beide Männer finden sich in der oft außerordentlich herben Kritik des jüdischen Gesetzes zusammen. Dadurch ist auch deutlich, daß der Gegensatz gegen dies Gesetz das Motiv des Zentralerlebnisses des Apo-

stels vor seiner Damaskusreise gewesen ist. Er ist ein am Gesetz irre gewordener Jude. Vielleicht hatte ihn die pharisäische Schulung gänzlich von der Tradition seiner Väter fortgetrieben. Wenn er in seinen Briefen von dem Zwiespalt zwischen dem Gesetz im Herzen und dem Sündentriebe in den Gliedern spricht oder von der Schwachheit des Fleisches gegenüber der Willigkeit des Geistes und von der Unseligkeit, die trotz aller Willigkeit durch den Buchstaben des Gesetzes hervorgerufen wird: so ist das die Schilderung seiner eigenen Gemütsverfassung, wie sie ihm in der Zeit seines pharisäischen Ringens entstanden war. Der Gesetzeseiferer ist schließlich mit dem Gesetz zerfallen. Nur die Überzeugung, daß der Nazarener gerade wegen seines gesetzesfreien Standpunktes der Messias, der Christus, sei, konnte, wie es hiernach scheinen will, die Veranlassung werden, daß Paulus bei ihm Genüge fand. Nun haben wir aber tatsächlich ein treffliches Zeugnis, daß schon vor dem Auftreten des Paulus innerhalb der ersten Christengemeinde von Jesus als dem geredet wurde, der das Gesetz Moses umgestoßen hat, und diese Überzeugung war auch in die breite Öffentlichkeit getragen. Denn von dem Märtyrer Stephanus wird (Apostelg. 6, 14) erzählt, daß er in diesem Sinne von Jesus sprach, und gerade auf Grund davon setzte die Verfolgung seitens der kirchlichen Partei ein, in deren Verfolg der Apostel nach seinem eigenen Zeugnis bekehrt wurde.

Der Boden, auf dem dies Charakteristikum des Christentums erwuchs, ist das Judentum. Doch wird man andere Einflüsse nicht übersehen dürfen. Ähnliche Gedanken über die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen hat der alexandrinische Jude Philo ausgebildet, eines der wichtigsten Bindeglieder zwischen antiker und christlicher An-

schauungsweise. Er hat die Notwendigkeit von Erlösung unter Ausschluß jeder Möglichkeit von Selbsterlösung verstanden. Gegen das Gesetz als moralische Richtschnur hat er jedoch nicht angekämpft. Vielmehr hat er sich der im alexandrinischen Hellenismus gepflegten allegorischen Umdeutung des Gesetzes angeschlossen, diese vornehmlich ausgebaut, aber daneben auch die wörtliche Befolgung des Gesetzes verlangt. Wir erkennen jedoch gerade aus seiner Apologie des gesetzlichen Standpunktes, wie sehr im Hellenismus der Gegensatz gegen das alttestamentliche Gesetz um sich gegriffen hatte. Schon lange vor Jesu Wirksamkeit gab es eine Partei, die das Gesetz kritisierte und in der man die Vorstufe der späteren gnostischen Richtung der Kainiten vermutet. Daß ihrem Einflusse sowohl Jesus als auch Paulus unterstanden habe, ist nicht ausgeschlossen.

Aber das positive Prinzip des neuen Lebens, das Paulus dem Gesetz entgegengestellt, kann weder aus dem Judentum noch aus der griechischen Philosophie erklärt werden, auch nicht mit Zuhilfenahme des alexandrinischen Bindegliedes Philo. Dieser führte aus der griechischen Denkweise den Logos in die religiös-sittliche Spekulation ein und prägte ihn zum Prinzip der Erlösung um. Die halb persönliche, halb abstrakte Art jedoch, wie er von dem Logos sprach, ließ sowohl die Möglichkeit zu, ihn zum himmlischen „Christus" zu personifizieren, als auch die andere, ihn als göttliche Kraft aufzufassen. Doch ist es nicht nur das starke Überwiegen der in die letztere Richtung nötigenden Ansätze, die zur Umschau nach anderen religiösen Bildungen auffordert. Wir befinden uns abermals an einem wesentlichen Punkt der paulinischen Anschauung, die unter dem entscheidenden Einfluß einer fremden Religionswelt steht und gar nicht erst durch

die Vermittelung des Judentums an den Apostel herangekommen ist. Die Aneignung des Christus und seiner sittlichen Triebkraft wird nach Paulus durch den Glauben vollzogen, und dieser Glaube ist bei ihm im wesentlichen ein mystischer Vorgang. Ja, die ganze Christusanschauung ist mystisch ausgebaut und zum Teil schon ganz ähnlich derjenigen, die noch das vierte Evangelium vertritt: wir in ihm und er in uns.

Das Auffallende ist, daß Paulus für diese Mystik den Tod Jesu heranzieht, um gerade an dies Ereignis den mystischen Vorgang zu knüpfen. Die Möglichkeit der mystischen Einigung ist ihm durch Tod und Auferstehung Christi gegeben. Eine spekulative, dogmatische Formulierung geht damit Hand in Hand. Ist nämlich Christi Tod der Tod des Gesetzes und das Ende des alten Bundes, seine Auferstehung seine eigene Geistwerdung und die Entbindung des neuen Bundes im heiligen Geist, so wird durch die Vereinigung des Christen mit Christi Tod und Auferstehung auch in dem Christen das alte, gesetzliche Wesen abgetötet und das neue, der Geist, freigemacht. Die Nachwirkung einer jüdischen Theorie ist in dieser Anschauung erkennbar.[1]) Der ersten Gemeinde jedoch war eine solche Ansicht, daß der Tod Christi samt der Auferstehung das Neuwerden der Menschen in sich schließt, fremd. Daß der Anlaß zu dieser Theorie in dem subjektiven Erlebnis des Paulus zu suchen sei, ist um so weniger wahrscheinlich, als er ja

[1]) 2. Kor. 4, 14: Der den Herrn Jesus auferweckt hat, wird auch uns mit Jesus erwecken. 2. Kor. 5, 14. 15. 17: Einer ist für alle gestorben, folglich sind sie alle gestorben. Und er ist für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist. Ist einer in Christus, so ist er eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden. Und zwar nach Vers 18 und 19: Dieser Erfolg stammt aus Gott, der in Christus die Welt mit sich versöhnte.

die individuelle Fruktifizierung jenes historischen Ereignisses, des Lebensabschlusses Jesu, ausdrücklich an den bestimmten Akt der Taufe bindet (Röm. 6), also an einen feierlichen Vorgang, bei dem man sich in besonderer Weise des Lebensausganges Jesu erinnert. Bedenkt man, daß es in jener Zeit mehrere religiöse Kulte mit ähnlichen Ideen gab, und daß dem Paulus selbst mehrere derselben bekannt geworden und zum Teil näher getreten sein müssen, so kann es nicht zweifelhaft bleiben, daß die Bräuche und religiös-sittlichen Wendungen der Attis—Adonis—Cybele—Mithras—Osiris—Isis-Mysterien auf die Bildung der paulinischen mystischen Vorstellungen starken Einfluß gehabt haben. Welche von ihnen besonders einwirkten, bedarf hier keiner Berücksichtigung. Nachdrücklich wird man an den Adoniskult gemahnt. Aus der Bezugnahme auf ihn dürfte sich selbst die für Paulus charakteristische Übertragung des alttestamentlichen Gottesnamens „Herr" auf Christus am ungezwungensten erklären. Gerade in der Libanongegend, in dem antiochenischen Strich, der eine Zeitlang die Zentrale der paulinischen Mission war, wurde der Kult des „Herrn" Adonis zelebriert, und nichts ist wahrscheinlicher, als daß Paulus bei seiner Verkündigung von Jesus-Christus mit dem Satze auftrat: Christus ist der Herr, der Adon. Tod und Auferstehung Jesu treten so zugleich in neue Beleuchtung, da Tod und Auferstehung des Adonis ebenfalls Hauptmomente des Glaubens waren; denn der Adoniskult bestand hauptsächlich in der jährlichen Beweinung und Bestattung des Gottes unter dem Symbol seines Bildes und in der Verherrlichung des Wiedererstandenen. Aus der Entgegensetzung der paulinischen Predigt gegen den Adoniskult erklärt sich auch vielleicht die auffallend starke Betonung der Realität der Auferstehung

Christi[1]), denn an der Auferstehung des Adonis scheinen in der Tat schon damals, nicht erst von seiten des großen Spötters Lucian, heftige Zweifel laut geworden zu sein. So ist Paulus bei seiner Mission apologetisch tätig gewesen und setzt dem falschen und in Wahrheit nicht auferstandenen Herrn den wahren, wirklich gestorbenen und wahrhaft auferstandenen Herrn entgegen. An die mystische Vereinigung mit ihm knüpft er jene geistige Erhebung und Segnung, die in ähnlicher Weise von den zeitgenössischen Mysten aus der Einigung mit Adonis wie mit anderen Gottheiten hergeleitet wurde. Nicht als dürften wir sagen, Paulus habe den Mysterismus aus der heidnischen Religion in die junge christliche herübergetragen und ihr aufgepfropft. Denn es handelt sich nur darum, daß der Ausdruck für das mystische Bedürfnis des religiösen Menschen in einer Form gefunden wurde, die den Zeitgenossen verständlich war und die Fülle der Befriedigung solchen Bedürfnisses auf den Urheber des Christentums respektive auf den himmlischen Spender aller Kraft zurückführte. Auch von dem historischen Jesus versucht der Apostel die Kraft des neuen Lebens herzuleiten; Tod und Auferstehung, sowie das Prädikat „wahr" finden wir vornehmlich in Anwendung auf „Jesus", der einer kultischen Gottheit wie dem Adonis als wirkliche Gottheit entgegengestellt wird.

Allein während Jesus an des Einzelnen Willen und Energie zur Sinnesänderung appellierte, und während er das Herzensverhältnis zu Gott in das kindliche Vertrauen des Menschen auf die Vaterliebe des allmächtigen und allweisen Gottes gründete, hat der Apostel ein völlig heterogenes Element aus der Mysterienweisheit

[1]) 1. Kor. 15, 14—17. Auf dem Boden von Hellas war der Adoniskult onderlich beliebt.

der orientalisch-hellenischen Welt aufgenommen. Dadurch wiesen die paulinischen Gemeinden einen Typus auf, der von den judenchristlichen Urgemeinden bedeutsam unterschieden war. Wie den Initiationsakt der Mysterien beschreibt Paulus die Taufe. Die mysterischen Zeremonien, durch die man unter die Genossen der mystischen Gemeinschaft aufgenommen wurde, symbolisierten das Sterben, die Hadesfahrt und Wiedergeburt, zugleich eine sittliche Erneuerung respektive eine Tilgung der Schuld. Die Einweihung in die Mithrasmysterien und die dadurch vollzogene Aufnahme in die Mithrasgemeinde wird „die Wiedergeburt zu einem neuen Lebenslauf" genannt. Die von Dieterich herausgegebene Mithrasliturgie[1]) läßt den Geweihten sich einen Wiedergeborenen und Erhöhten nennen, der in den Tod geht, um neu geboren und erlöst zu werden. Irgendwelche geschichtliche Beziehungen zwischen derartigen Mysterien und der paulinischen Theorie vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus haben auf jeden Fall obgewaltet, und nur aus dieser mysterischen Vorstellungswelt wird die Redeweise des Apostels verständlich.

Jesus hatte nach der synoptischen Tradition, der sich auch die johanneische in dieser Beziehung anschließt, eine derartige mysterische Handlung, wie sie die paulinische Taufe ist, nicht für die Zukunft ins Auge gefaßt. Bei ihm war alles Mysterische durchs einfache Ethische und Religiöse ersetzt, und zur Gemeinschaft Jesu oder zum Gottesreich gehört jeder, der die „Sinnesänderung" ausgeführt hat. Gehört Paulus auf der einen Seite enge mit Jesus zusammen, sofern er wie dieser an der Vereinfachung der religiösen Momente gearbeitet hat, so wirkt er doch wieder

---

[1]) A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 166.

der Reduktion kultlicher und ritueller Formen entgegen durch diese Anlehnung seiner Anschauungen an den Mysteriendienst. Eine völlige Zurückschraubung der neuen Religion auf die Stufe des heidnischen Mysterienkultus war damit natürlich nicht gegeben. War sie doch schon durch die immer im Hintergrunde stehende historische Jesusgestalt ferngehalten. Eine mythologische Umschreibung des Todes Jesu nach Art derjenigen des Osiristodes war in der paulinischen Predigt ausgeschlossen. Die gesetzzerstörende Wirkung des Kreuzestodes hat zwar einen mythologischen Anschein, aber man würde Pauli Meinung verkürzen, wenn man vergessen wollte, daß jede Wirkung des Kreuzestodes dadurch bedingt gedacht ist, daß er die sittliche Tat des Selbstopfers heiliger Liebe ist, die mit der bestimmten Absicht geschah, die gesetzesfreie Sittlichkeit zu ermöglichen. Auch ist der Erfolg des Mitbegrabenwerdens und Mitauferstehens mit Christus mehr sittlich vorgestellt als in den Mysterien. Freilich ist der Gedanke: durch den Tod zum ewigen Leben, auch hier das Ziel, das durch mystische Verbindung mit der Gottheit erreicht werden soll. Die ungestillte Sehnsucht dieses Unsterblichkeitsgedankens hat Paulus durch ganz ähnliche Ideen zu befriedigen gesucht. Aber klarer und entschiedener als irgendeine Mysterienreligion hat er den Gedanken herausgearbeitet und als den entscheidenden hingestellt, daß eine ganz neue Beschaffenheit der Lebensziele und Lebenswege nach dem Empfange der Mysterien eintrete. Andererseits ist aber, wie schon bemerkt, die ganze Gestalt des „Christus" ohne historisches Fundament und ihre Ansetzung in der Sphäre der Gottheit neben Gott, ihre Gleichsetzung mit der Idee des idealen Menschen und Gottessohnes nach Art eines Mittelwesens mythologischen Charakters.

Auch das Abendmahl steht in paulinischer Auffassung den mystischen Mahlzeiten der griechisch-orientalischen Welt sehr nahe. Während Jesus mit seinen Jüngern eine letzte Mahlzeit am Abend vor dem Passahmahl hielt und dieselbe mit dem messianischen Mahl in Parallele stellte, kennt Paulus den Befehl zur Wiederholung dieses Mahles als eines solchen, durch das die Sündenvergebung erlangt wird. Das „Herrnmahl" an und für sich aus heidnischen Mysterienfeiern abzuleiten, ist falsch; jeder in diese Richtung gehende Versuch ist im Kern verfehlt. Und zwar aus dem einfachen Grunde ist er verfehlt, weil alle Vorbedingungen für dasjenige Mahl, das Jesus am Schluß seines Lebens mit seinen Getreuen hielt, bis in die Einzelheiten durch die jüdische Sitte vorgebildet waren und weil die Urgemeinde, soweit sie dies Mahl in den ersten Zeiten wiederholte, ebenfalls durch die jüdische Sitte bestimmt war. Hier sind zunächst keinerlei fremde Einflüsse zu spüren. Aber daß dies Mahl zugleich zur Ursache oder Bedingung von Sündenvergebung wurde, und daß es alsbald die große Bedeutung einer wichtigen und unveräußerlichen Kulthandlung erlangte, das ist es, was einerseits, soweit wir sehen, auf paulinische Auffassung und paulinischen Einfluß zurückgeht, und was andererseits an Analogien aus dem Bereich der Mysterienkulte erinnert. Diesbezüglich stehen die Mithrasmysterien voran, bei denen geweihtes Brot und ein Kelch mit Wasser und Wein die Symbole der Mitteilung geistlichen Lebens an die Mithrasgläubigen waren. Auch zu anderen Mysterien, zum Beispiel zu denen des Attis, gehörten sakramentale Mahlzeiten. Zwei Motive liegen nun nahe, die die Akkommodation des Zeremoniells der christlichen Urgemeinde an die Mysterien beförderten. Erstens, die in mysterischer An-

schauung lebenden Menschen, die sich aus irgendeinem Grunde zur Jesusreligion wandten, übertrugen von selbst die höchste Anschauung, die sie von ihren alten Gottheiten hatten, auf den Christus Jesus, und die Missionare und Evangelisten duldeten nicht bloß die Übertragung, sondern vollzogen sie selbst, um für die neue Religion die nötige Apperzeption zu schaffen. Hatte nun einmal das damalige Heidentum seit der Verbreitung der orphischen, eleusinischen, Isis- und anderen Mysterien sich mehr und mehr in die Region des Mystischen geflüchtet und dadurch auch die teilweise Reduktion der Zahl der Götter eingeleitet, so war es nur selbstverständlich, daß diese höchste Art des Gotterlebens, die auf jenem Boden in den mysterischen Weihen genossen ward, nicht umgangen werden konnte von einer Religion, die an die Stelle jener alten zu treten sich bemühte. Zweitens, soweit das Christentum aus dem Judentum direkt herausgewachsen war in Form der Religion der palästinensischen Urgemeinde, lag das Bedürfnis vor, sich gegen das Judentum zu selbständiger Existenzberechtigung abzugrenzen, und dazu half die Aufnahme mysterischen Zeremoniells kräftig mit.

Ich habe auf die Hauptmomente der paulinischen Lehranschauung und auf die historischen Fäden, die ihre Herkunft verdeutlichen, hingewiesen, um zu zeigen, wie mannigfaltiger Art die Gedanken und Vorstellungen selbst sowie ihre Ursprünge sind, und wie vieles hier zu der Religion Jesu hinzugetreten ist. Dem Überblick ist zu entnehmen, daß die Anschauungen des Paulus ganz anders unterbaut sind als das Evangelium Jesu. Dieses ist auf dem Boden des Alten Testaments verständlich und hat keine Gedankenreihen, die nicht entweder positiv oder zum mindesten negativ im Alten Testament vorgebildet sind. Es

nimmt sich im großen und ganzen wie eine Reformation der alttestamentlichen Religion aus, und die ersten Jünger gingen dazu fort, Jesus für den verheißenen Messias zu halten, an die Geistesausrüstung zu glauben und aus ihr Jesu machtvolle Taten zu erklären. Paulus hat mit diesem Glauben der ersten Jünger nur wenig gemeinsam, und wenn auch er denselben messianischen Glauben bekennt, so tritt er der Bedeutung nach im ganzen System außerordentlich zurück. Denn es schiebt sich ein Apparat von Kräften und Tatsachen dazwischen, die sich um die Idee „Christus" konzentrieren. „Bei Jesus bewegt sich alles um einen aus höchstem religiösen Individualismus geborenen ethischen Imperativ, bei Paulus steht im Mittelpunkt der Glaube an ein System erlösender, zugleich im Himmel und auf Erden geschehener Tatsachen."[1]) Diese Tatsachen werden zum Gegenstand und Mittel der Spekulation und sind daher in der späteren, dogmatischen Lehrbildung der Kirche bei folgerechter Weiterführung der paulinischen Grundlage als „Heilstatsachen" bewertet worden. An diese Tatsachen schließt sich zugleich die Art ihrer Anwendung durch Glauben und Mysterien. Allerdings ist das Christentum Pauli keine Mysterienreligion. Eine solche wäre es nur dann, wenn Paulus gelehrt hätte, das rechte Verhältnis zu Gott und der rechte Weg der Sittlichkeit wäre allein durch den fortgehenden Genuß der Sakramente aufrecht zu erhalten. Paulus hat auf seinen Missionsreisen keine Mysteriengenossenschaften gestiftet. Wohl aber ist schon bei Paulus ein magisches Element von der Sakramentsidee nicht gänzlich ferngehalten. Er bespricht den korinthischen Brauch, sich

[1]) Wrede, Über die Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie. S. 67.

über Leichnamen zugunsten der Verstorbenen taufen zu lassen, ohne diese Sitte zu verwerfen, und er behauptete mit aller Bestimmtheit, daß die vielen leiblich Schwachen und Kranken und sogar Toten dieses ihr Schicksal durch unwürdigen Abendmahlsgenuß empfangen haben.[1]) Darin liegt für viele Verirrungen in magischer Richtung die Möglichkeit einer biblischen Begründung. Aber schließlich sind das Nebendinge, die bei jeder konsequenten Anwendung der paulinischen Ethik ausgeschieden werden müßten. Denn Paulus errichtet doch nun auf dem Grunde seiner Christusanschauung und Christusmystik eine sittliche Lebensrichtung. Die Möglichkeit einer solchen ist nach seiner Überzeugung durch die göttliche Gnade erbracht, und der Gnade wird man durch die Einigung mit Christus voll teilhaftig. Christus oder der Geist ist das sittlich-persönliche Wesen des Christen, gleichsam das Prinzip, aus dem heraus alle Handlungen erfolgen. Diese Grundidee, die die Wurzel des Sittlichen über das empirische Utilitätsniveau erhebt, ist der Höhepunkt paulinischer Anschauung.

Diese Christusmystik ist auch das Kennzeichen der johanneischen Auffassung. Aber der johanneische Schriftenkreis des Neuen Testaments weist doch wieder einen eigenartigen Typus neben den übrigen auf. Es dürfte nach den neueren Untersuchungen dieser Schriftengattung keinem Zweifel mehr unterliegen, daß der Paulinismus älter ist und zum Teil die Basis herstellt, auf der die johanneische Theologie sich erhebt. Daher ist denn auch manches im vierten Evangelium als direkter Gegensatz, sei es gegen den Paulinismus, sei es gegen den synoptischen Vorstellungskreis, zu verstehen.

---

[1]) 1. Kor. 15, 29 und 11, 29. 30.

Schon lange vor der Abfassung des vierten Evangeliums ist die Gemeinde genötigt gewesen, sich neue Perspektiven zu eröffnen. Die eschatologische Erwartung war nicht erfüllt worden. Sollte nicht der ganze an die Person Jesu geheftete Glaube hinfallen, so mußte die Gemeinde einen Weg finden, um seine Autorität gleichwohl zu sichern. Nachdem die erste Generation aus dem Leben geschieden, stellten sich derartige Bedenklichkeiten ein. Der Verfasser des zweiten Petrusbriefes hat Spötter vor sich, die sagen: „Wo ist die Verheißung seiner Parusie? Seitdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles beim Alten.“ (2. Petr. 3, 4.) Ganz augenscheinlich kennt der Briefschreiber noch keine Jesusworte, mit denen er diese Spötter zurückweisen und die durch sie wankend gewordenen Gemeindeglieder stärken kann. Er begnügt sich damit, einmal auf die alttestamentliche Voraussagung auch solcher Zweifler zu verweisen und zum anderen auf Psalm 90: Ein Tag ist vor dem Herrn wie tausend Jahre. Zögert also der Herr einige Generationen lang, was will das besagen? Es ist nichts als seine große Güte und Geduld, die will, daß keiner verloren geht. Schon das Markusevangelium zeigt eine andere Auskunft solchen Gedanken gegenüber: „Zuvor muß das Evangelium in der ganzen Welt verkündigt werden“ (Mark. 13, 10); und das Matthäusevangelium (in seiner uns vorliegenden Gestalt) hat, im Gegensatz zu seiner aus der älteren Quelle genommenen Bemerkung, derzufolge das Ende schon vor der Beendigung der Predigt durch Israel hin eintreten wird, diese Auskunft aus Markus herübergenommen und ausdrücklich noch hinzugefügt: „Und dann wird das Ende da sein.“ Eine in diese Richtung weisende Abschwächung der Jesusworte der ursprünglichen Redequelle liegt auch wahrscheinlich schon vor,

wenn Mark. 9, 1 (= Matth. 16, 28 = Luk. 9, 27) von einigen, die gerade um Jesus stehen, gesagt wird, sie würden das Reich Gottes kommen sehen in Kraft, und Weinel[1]) erblickt eine weitere Abschwächung darin, daß Lukas die Worte „in Kraft" wegläßt. Gerade Lukas hat ja den auferstandenen Jesus zu seinen Jüngern sagen lassen: „Nicht bei mir steht es Zeit und Stunde zu wissen." So ist in der Urgemeinde Schritt für Schritt die ursprüngliche eschatologische Anschauung gewandelt worden unter dem Druck der historischen Verhältnisse. Das Neue Testament zeigt uns in diesem Punkte die erste Etappe in der Entwicklung der christlichen Vorstellungs- und Gedankenkreise. Und man darf sich nicht etwa über die Tragweite dieser Veränderung dadurch hinwegtäuschen, daß man von dem Umkreis der heutigen, kirchlichen Anschauungen aus jene eschatologische Richtung als nebensächlich beurteilt. Für jene Zeit des Anfanges stand sie nicht nur voran, sondern war sie geradezu die wichtigste und lebendigste aller religiösen Vorstellungen; und gerade diese ist in frühester Zeit umgebogen und schließlich, da die Umbiegung auch noch nicht der Situation gerecht werden konnte, aufgegeben worden.

Den Höhepunkt dieser Entwicklung stellt die johanneische Auffassung dar, wie sie im vierten Evangelium Jesu in den Mund gelegt wird. In dem unechten Schluß des Johannesevangeliums wird auf einen scheinbar in weiten Kreisen üblichen Einwand Rücksicht genommen. Der Jünger Johannes war gestorben und doch war über ihn ein Wort Jesu in Umlauf, demzufolge er nicht sterben sollte. Der Autor aber korrigiert dies Wort ex eventu: der auf-

---

[1]) Biblische Theologie des Neuen Testaments. S. 494.

erstandene Jesus habe jenem Jünger nicht gesagt, daß er überhaupt nicht sterben werde, ehe nämlich das Gottesreich tatsächlich gekommen ist, sondern: Wenn ich will, daß er bleibe, was gehet es dich an. (Joh. 21, 23.) Das vierte Evangelium selbst jedoch bringt eine völlig neue Anschauung in bezug auf die Parusie Christi zum Ausdruck. Wie es den Materialismus in Taufe und Abendmahl bekämpft und einen Spiritualismus entgegensetzt[1]), so betont es, daß Jesus der Träger des Geistes und geistiger Segnungen ist, eine Auffassung, die auf dem Fundament der paulinischen Christusidee entstanden sein dürfte. Geistig ist demgemäß sein Kommen.

Vor allem ist es die johanneische Idee des Parakleten, den Jesus zu senden verspricht für die Zeit nach seinem Tode. Diese Idee stammt natürlich nicht, wie die ältere Hegelsche Schule meinte, vom judaisierenden Montanismus her; dieser ist vielmehr auf das Johannesevangelium schon gestützt und hat von neuem den gesetzlichen Charakter verfälschend hinzugebracht. Das Johannesevangelium führt vielmehr in dem Parakleten einen Vermittler weiterer göttlicher Offenbarung ein, der das Amt des religiösen Lehrmeisters erst zu Ende führen wird. In diesem Sinne sagt Jesus von ihm, daß er der Geist der Wahrheit ist, den „die Welt" nicht aufnehmen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht erkennt, der aber die der Welt entnommenen Jünger Jesu „alles lehren wird". (14, 26.) Er wird das Lehramt Jesu an der Stelle fortsetzen, wo dieser es wegen der noch zu geringen Aufnahmefähigkeit seiner Zuhörer abbrechen mußte. „Wenn aber der Geist der Wahrheit kommen wird, so wird er auch in die ganze Wahrheit

---

[1]) Vgl. A. Merx, Das Evangelium des Johannes (1911), S. 24.

führen.“ (16, 12f.) Diese Fortführung und Vollendung der Offenbarung ist aber nicht als eine Loslösung von dem durch Jesus hingestellten religiösen Anschauungsboden gedacht, vielmehr als die ganz regelrechte Vollendung dessen, was bereits in Jesu eigener Predigt gelegen gewesen, nur noch nicht explicite ausgeführt war. So gewiß wir einerseits mit diesen Ausführungen ausdrücklich anerkannt finden, daß Jesus nicht die volle Wahrheit hatte verkündigen können und somit im Gegensatz zu den anderen neutestamentlichen Schriftstellern hier weitere Belehrung für notwendig angesehen wird, so ist doch andererseits nicht an ein Hinausgreifen über das Bewußtsein Jesu und seine Anschauungen selbst gedacht. Stillschweigend ist der Gedanke aufgegeben, daß mit einer sehr bald eintretenden Parusie das Ende der Dinge und somit das vollendete Gottesreich da sein werde. Den Ersatz dieser Eschatologie bildet jetzt die Vorstellung von einer Vollendung der religiösen Belehrung oder von einer Vollendung der Religion an sich. Diese Vollendung ist jedoch gedacht im engsten und unmittelbaren Anschluß an Jesu eigene Verkündigung. Und die Worte von der Weiterführung und Vollendung der Verkündigung sind ausdrücklich dadurch spezialisiert und eingeschränkt, daß dieser Paraklet seine Lehre von Jesus „nimmt“, daß er von ihm Zeugnis ablegt und an alles das erinnern wird, was Jesus schon gesagt hat.[1])

Hierdurch repräsentiert das vierte Evangelium eine Stufe religiöser Anschauung, die in den anderen Evangelien nicht vorhanden ist. Die eschatologische Richtung der Synoptiker ließ gar keinen Raum für das Bedürfnis einer

---

[1]) Joh. 15, 26. 16, 13. 14. 14, 26.

Fortentwicklung dessen, was Jesus selbst gebracht. In der ethischen Forderung der völligen Sinnesänderung und in der religiösen Idee des Gottesreiches, das mit der consummatio saeculi, mit dem Ende dieser Weltzeit an die Stelle des irdischen Weltbestandes gesetzt werden soll, war der Umkreis dessen gegeben, was das Streben und Trachten ausfüllte. Dieser eschatologisch eng begrenzte Horizont ist von dem Verfasser des vierten Evangeliums nicht anerkannt. Die mit ihm gegebene Beschränkung der Aktivität in der Welt hat er durchbrochen. Er kennt eine weiter hinausführende Geschichtsentwicklung, die zugleich eine Religionsentwicklung nötig macht. Und letztere sieht er ermöglicht durch neue Offenbarungen über das wahre Wesen der Religion, das er als ein geistiges Verhältnis des Menschen zum göttlichen Geist auffaßt und nur in geistigen Beziehungen und in der Empfindung des innigen Geisteszusammenhanges von Gott und Menschen erschöpft werden läßt (die johanneische Mystik).

Wie der Evangelist mit dieser Perspektive über die synoptische Fassung hinausführt, so hat er den gleichen Prozeß der Vergeistigung auch mit einer anderen synoptischen Vorstellung vorgenommen. Schloß das Matthäusevangelium mit der Verheißung des Auferstandenen ab „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende", so hat das vierte Evangelium jedes realistische Verständnis dieses Wortes abgeschnitten, indem es von der stetigen, wirksamen Anwesenheit des Parakleten spricht und erst von hier zu dem Gedanken der geistigen Gemeinschaft mit Jesus die Brücke findet. „Ich werde den Vater bitten und er wird euch einen anderen Parakleten geben, damit er mit euch ist bis in Ewigkeit, den Geist der Wahrheit." Während die „Welt" denselben nicht erkennt, erkennen ihn

die Jünger Jesu, zu denen zugleich Jesus in dieser Form des Geistes der Wahrheit kommt, so daß sie nun auch Jesus wieder sehen werden, der den übrigen verborgen bleibt.[1]) Deutlich versucht der Autor auch hier die mögliche oder vermeintliche realistische Auffassung von dem Weilen des auferstandenen Jesus unter den Menschen spiritualistisch zu deuten.

So zeigt das Johannesevangelium eine ganz andere Frömmigkeitsrichtung als das paulinische Evangelium. Doch ist in einigen Grundzügen dieselbe Richtung wie bei Paulus eingehalten und besteht in diesen Punkten die Eigentümlichkeit nur in einer konsequenten Weiterbildung, während in anderer Hinsicht die johanneische Anschauung etwas ganz Neues gegenüber den bisher besprochenen Typen bedeutet. Paulus teilte noch die Erwartung des nahen Weltendes und der Wiederkehr des Herrn, aber diese Vorstellung hat bei ihm eine beträchtliche Wandlung durchgemacht. Die anfänglich (in den beiden Thessalonicher-

---

[1]) Joh. 16, 16—19. — Dieser Zusammenhang der Verse ergibt sich auch gerade aus dem scheinbaren Pleonasmus, der bei oberflächlicher Betrachtung in ihnen erblickt werden kann. Da Vers 16 verheißt, daß der „andere Paraklet" bis in Ewigkeit bei ihnen sein wird, und Vers 18 sagt, „Ich werde euch nicht als Waisen lassen, ich komme zu euch", so müßte es zunächst scheinen, als überbiete das vierte Evangelium die synoptische Verheißung von der Anwesenheit Jesu bei den Seinen dadurch, daß außer ihm auch noch der „Anwalt" immer bei ihnen sein werde. Allein die folgenden Sätze zeigen, daß der Verfasser das Kommen Jesu und sein Verbleiben in rein geistigem Sinn meint. Insofern ist er bei den Seinen, als diese erkennen, daß er im Vater, sie in ihm und er in ihnen. Und diese Erkenntnis ist ermöglicht gedacht durch die Wirksamkeit des „Geistes der Wahrheit", der mit ihnen ist. Allerdings ist noch zu beachten, daß nach der Textrevision von Adalbert Merx [Das Evangelium des Johannes S. 377] die Worte „ich komme zu euch" uralte Katechetenschulglosse sind. Daher soll der Text lauten: „Ich lasse euch nicht als Waisen, noch ein Kleines und die Welt sieht mich nicht mehr, ihr jedoch sehet mich." Diese Worte können dann nach Merx' richtiger Fassung nur von der mystischen Gemeinschaft mit den Jüngern oder mit den Christen, die seine Gebote haben und halten, verstanden werden.

briefen) noch ganz im Schema der apokalyptischen Eschatologie vorgestellte Endphase ist dem praktisch beweglichen Manne in immer weitere Ferne gerückt, und das Gottesreich erschien ihm schließlich als ein gegenwärtiger innerpersönlicher Besitz. Das bei der Parusie stattfindende Endgericht wurde demgemäß gleichfalls verschoben. Während er jedoch den Gedanken an dieses, wann immer eintretende Endgericht festhält, ist die Auffassung des vierten Evangeliums dadurch charakterisiert, daß die gesamte eschatologische Stimmung immer mehr zurückgetreten und verblaßt ist, daß die Vorstellung des Endgerichts mit dem Gedanken eines in der Gegenwart bereits sich vollziehenden und zum Teil schon vollzogenen Gerichtsaktes abwechselt. So wird im wesentlichen eine „Diesseitsreligion" begründet, für die zum Beispiel der Begriff der „Hoffnung", der bei Paulus sehr gewichtig ist, ganz verschwunden ist. Das Gericht erfährt der Einzelne schon bei Gelegenheit seiner religiös-sittlichen Entscheidung. Wer nicht glaubt an das Wort des Lebens, der ist schon gerichtet. An der Entgegnung, die Jesus dem Hinweis der Martha auf die Auferstehung am jüngsten Tage zuteil werden läßt, ist diese durch das ganze Evangelium sich hindurchziehende Grundanschauung deutlich erkennbar. Es ist, als wolle Jesus hier den Gedanken an die einstige Totenauferstehung einfach abschneiden, wenn nicht gar verwehren mit seinem Wort: „Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich sterbe, und wer da lebt und an mich glaubet, wird nimmermehr sterben." (11, 25f.)

Immer wieder schlägt dieser Ton vor, der die Religion als gewaltiges Leben in Gott beschreibt. Auch besondere Vermittlungen scheinen für diese Religion kaum erforderlich. Vielmehr befinden wir uns in der Region

der Mystik, deren Genuß zwar auch hier, ähnlich wie im Paulinismus, von der Taufe abhängig gemacht ist. Aber wieder scheint der Ausdruck, der eine Taufe „aus Wasser und Geist" zur Vermittlerin der „Geburt von oben her" erklärt, nicht deutlich einen äußerlich zu vollziehenden Vorgang ins Auge zu fassen, und noch weniger scheint an eine sakramentale Mahlzeit gedacht, wenn mehrfach die mystische Einigung mit Jesus als das Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes oder das Sichtränkenlassen von den Quellwassern des ewigen Lebens und ähnlich bezeichnet wird. Denn es kann, diesem ganzen Tenor des Johannesevangeliums zufolge, kein Zufall, sondern nur Absicht sein, daß der Evangelist keinen Raum für die Einsetzung des Abendmahles findet; kein Zufall, sondern Absicht, daß er den Anteil an Fleisch und Blut Christi rein geistig, mystisch beschreibt (Kap. 6 und sonst). Gegenüber der innigen und unmittelbaren Gottgemeinschaft, in der das auf Erden zu besitzende ewige Leben besteht, treten die paulinischen Begriffe der Sündenvergebung [außer in der ganz formellen Wendung vom Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt], Rechtfertigung, Versöhnung, Gnade und des Gegensatzes von Glauben und Werken ganz aus dem Gesichtskreis des Verfassers heraus und fehlen so gut wie ganz im Evangelium. Die Bilder für die Anteilnahme am Heilsgut sind mystischer Natur, aber auch hier fehlen die paulinischen mystischen Termini des Mitsterbens und Mitauferstehens mit Christus und sind ersetzt durch natursymbolische Termini, die durch die spezielle, soteriologische Dogmatik des Paulus unbeeinflußt geblieben sind.

Diesem Zuge zur Mystik entspricht die johanneische Komposition der Jesusreden. In ihnen ist offenkundig der Unterschied des Exoterischen und Esoterischen gemacht.

Während bei den Synoptikern diese Unterscheidung nur gelegentlich anklang, erscheinen bei Johannes Jesu Worte wie Orakelsprüche, die nur derjenige zu deuten vermag, der den Geist besitzt. Ja es ist, als ob schon in dieser ganzen Art, Jesu Lehrweise und die Verständnislosigkeit seiner Hörer zu charakterisieren, derselbe Grundton bezweckt sei, der in den Weissagungen des Parakleten hervorsticht: es bedarf besonderer Geistesführung zur Erkenntnis der Wahrheit. Nicht nur von den feindlichen Kreisen, sondern von den eigenen Jüngern wird Jesus nicht verstanden, weil sie des Geistes, der in die Wahrheit leitet, noch entbehren. Das zeigt zum anderen die hohe Auffassung, die der Evangelist von der Würdestellung des Gottessohnes geben will. Dieser ist über alles Irdische erhaben, das Licht gegenüber der Finsternis, lehrt eine Weisheit, die er selbst beim Vater im Himmel gelernt hat. Er ist wie der einsam und unverstanden über die Welt hinschreitende, göttliche Logos, dessen Herrlichkeit sich in Wunderzeichen und unergründlich tiefen Reden offenbart.

Allem dem zum Trotz ist im vierten Evangelium wieder, im Gegensatz gegen Paulus, die menschliche Erscheinung Jesu stark hervorgehoben — ein Thema, dem der erste und zweite Johannesbrief eigens gewidmet ist. Damit kommen wir zum Schluß auf einen Umstand, in dem eine besondere entwicklungsgeschichtliche Bedeutung der johanneischen Theologie liegt. Einerseits nämlich ist alles, was sonst im Neuen Testament über die Würdestellung Jesu gesagt ist, hier vollständig überboten, Jesus ist der einzig erhabene Gottessohn, der schon als der Gegenstand κατ' ἐξοχήν der christlichen Anbetung angeschaut wird, und das ist eine direkte Weiterbildung der paulinischen Theologie. Aber das Johannesevangelium vollzieht nun wirklich und aus-

drücklich die Identifikation dieses religiösen Objektes mit Jesus von Nazaret. Evangelium und Briefe bekunden hiermit die Absicht, einer anderen Entwicklung entgegenzutreten, die nicht auf paulinischem Boden entstanden zu sein braucht und auch nicht dort entstanden sein wird, obwohl das möglich wäre, sondern die aus dem gnostischen Mutterboden des Paulus oder einer ähnlichen, religiösen Sphäre emporgewachsen sein dürfte. Wie viel oder wenig der Paulinismus selbst an dem Aufkommen dieser seltsamen Erscheinung beteiligt gewesen sein mag, jedenfalls stand auch er in der unmittelbaren Gefahr, sich ganz von der geschichtlichen Person Jesu zu lösen. Wir erblicken im Hintergrunde der johanneischen Literatur Meinungen, denen Jesus zu einem ganz schattenhaften Bilde geworden war, das in dem Glanz des himmlischen Christus völlig verschwand. Solcher Doketismus, den gegen das Ende des ersten Jahrhunderts Kerinth vertrat, drang in den christlichen Gemeinden vor und behauptete, der himmlische Christus sei nur in einem Scheinleibe über die Erde gewandelt, ohne eine wirkliche historische Existenz zu besitzen. Dagegen reagierte noch einmal mächtig und bewußt historische Nüchternheit und bekundete, daß Christus als wirkliche geschichtliche und leibhaftige Person, nämlich als Jesus von Nazaret, gelebt habe. Der Unterschied des Christentums von einer Mysterienreligion wurde dadurch klar zum Ausdruck gebracht, daß der vierte Evangelist, namentlich im ersten Johannesbrief, mit allem Nachdruck einschärfte, daß Jesus von Nazaret und nicht etwa eine Phantasiegestalt oder ein Phantom, wie die göttliche Gestalt der Mysterienkulte, der Christus war.

Es ist ein weiter Weg, der von Jesus über Paulus zu Johannes führt, ein Weg der Entwicklung, den die junge

Religion im Laufe von etwa einem Jahrhundert zurückgelegt hat. Er führt aber die von Jesus nichts wissende Christusspekulation zu dem ernsthaften Bemühen der Christusreligion, wieder den Anschluß an einen historisch sicheren Punkt zu gewinnen und die religiöse Mystik aus der Gefahr des Zurücksinkens in nebulose Regionen zu retten. Aber diese Mystik besitzt nicht mehr die Fähigkeit, das Objekt der religiösen Verehrung und Anbetung mit menschlichen Farben zu zeichnen und in irdisches Gewand zu kleiden. Jesus ist vor dem Christus zurückgewichen, und sein letzter, während der neutestamentlichen Ära unternommener Versuch, sich zu behaupten, mißlang. Das Christentum ward in diesem Prozeß zur Christusmystik, indem es schließlich auch diejenigen „Heilstatsachen", auf die der Missionsapostel Wert legte, beiseite schob und sich zugleich zur Diesseitsreligion zu entwickeln trachtete. Nicht durch „Entfaltung" der von Jesus ursprünglich vorgetragenen Ideen ward die Christustheologie des Paulinismus, und nicht einmal eine durch äußerlich hinzugekommene Impulse eingeleitete Umbildung der Verehrung Jesu in die der historischen Züge dieser Person entbehrende Christusgestalt genügt zur Erklärung der paulinischen Christologie; vielmehr waren bei deren Entstehung ganz heterogene Einflüsse am Werk, wobei griechische Philosophie neben orientalischen Kulten und im Bunde mit ihnen die Komponenten des Christentums des ersten Jahrhunderts geschaffen hat. Sind diese teils orientalisch-gnostischen, teis mysterischen, teils philosophischen Ursprungs, so hat Gunkel nicht mit Unrecht das Christentum, und zwar schon dasjenige des Neuen Testamentes, eine „synkretistische Religion" genannt, von der behauptet werden darf, daß sie „bei ihrer Entstehung und Ausbildung in wichtigen, ja in einigen wesentlichen Punk-

ten unter entscheidendem Einfluß fremder Religionen gestanden hat."[1]) Daher hat keine geradlinige Evolution der Keimesanlage stattgehabt, sondern bei dem Schwellen des Keimes sind teils widersprechende, teils ergänzende Züge umprägend oder sich ablösend in die Erscheinung getreten. Der Keim des Christentums selbst ist sonach ein durchaus epigenetisches Gebilde, das nur durch Epigenesis in die Geschichte eingeführt werden und zu geschichtlichen Formen gelangen kann.

---

[1]) Hermann Gunkel, a. a. O. S. 1 und 95 und sonst.

Die Entwicklung der Kultur- und Universalreligion.

Das junge Christentum befand sich in einer ähnlichen Lage wie der junge Buddhismus. Beide hatten ihren ersten Ursprung in einem der Kultur abgewandten Vorstellungskreise. Eine Religion des Einsamen ging dem indischen Kontemplator in seiner stillen Einsamkeit auf, eine Religion des weltabgewandten Weltschmerzes mit dem strengen Ernst des Verzichtes und der Entsagung, mit dem Entschluß zur Erstickung jeglichen „Durstes nach Leben und Lust". Und eine Religion der eschatologischen Grundstimmung, die von dieser Zeitlichkeit nichts mehr zu erwarten hat, sondern eigentlich mit ihr fertig ist und nur noch eine neue Zeitlichkeit oder Überzeitlichkeit erwartet, in die alles Sehnen und Hoffen projiziert werden darf, bot Jesus denen an, die ihm zuhörten. Beide Männer riefen zur Sinnesänderung, zur Erneuerung des Herzens, zum Suchen und Finden des Wertes der Persönlichkeit. Aber hier stehen wir sofort vor der ungeheuren Differenz, die beide Religionsauffassungen fundamental voneinander trennt: die Wertschätzung der Persönlichkeit und des Lebens ist in beiden eine entgegengesetzte. Ihre Verschiedenheit läßt sich auf den Gegensatz einer pessimistischen und einer optimistischen Lebensbetrachtung hinausführen. Jener unternahm es, die Persönlichkeit von jeder Gebundenheit an weltliche Interessen zu befreien, ohne ihr einen positiven Gehalt zuzuerkennen; dieser lehrt den Wert jeder individuellen Menschenseele in ihrem Anrecht auf Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott verstehen. Während nach Jesus jede Menschenseele ihren individuellen positiven Gehalt und Wert besitzt, und deshalb im Leiden ebenso wie im Tun ihre Existenz bekundet und von allem Leid erquickt werden soll, ist

für Buddha die Seele ein „Nichtexistierendes", ein Brennstoff, der immerdar verbrennt. Daher steht auch die Religion Buddhas dem Weltleben direkt feindlich gegenüber, er stiftete seine Religion als eine Mönchsreligion und seine Gemeinschaft als Klostergemeinschaft, und nie hat der Buddhismus sich mit der Welt und der Kultur befreunden können, oder denn, wo er es versuchte, mußte er sich selbst verleugnen. Bei Jesus steht es ganz anders. Wenn überhaupt von dem Vorhandensein des leisen Ansatzes einer asketischen Idee in der Urform des Christentums geredet werden kann, so ist derselbe in nichts anderem zu finden, als in der eschatologischen nahen Enderwartung. Aber der Annahme eines solchen Ansatzes stehen alle positiven Aussagen der Evangelien entgegen. Der Mensch hat so, wie er ist und wie er in der Welt steht, seinen Selbst- und Eigenwert infolge seines seelischen Besitzes, seiner seelischen Eigenart. Das ist das Fundament der christlichen Kulturbejahung in der Urform des Christentums.

Allein dieser grundsätzlichen positiven Lebensbejahung steht der Umstand gegenüber, daß sich das ursprüngliche Christentum im Gegensatz zur Kultur befindet, daß es zwar nicht asketisch ist, aber auch andererseits keine unmittelbare Wertschätzung der Kultur zu vollziehen vermag. Kleine Gemeinden, die sich fast ausschließlich aus dem Kleinbürgertum zusammensetzen, Gebetsversammlungen abhalten und die baldige Entrückung erwarten, haben keine kulturellen Absichten. Selbst der Begründer des weltbürgerlichen Christentums ist von einer verneinenden Tendenz gegenüber den Weltverhältnissen und Lebenslagen noch nicht ganz frei. Noch immer fehlt viel daran, daß der Gedanke scharf erfaßt wäre, das Reich Gottes solle sich durch intensive und lange Arbeit auf dem einmal bestehenden wohlgegründeten Boden

der Natur und des Menschenlebens, durch Schaffung neuer Persönlichkeits- und Kulturwerte verwirklichen, und es habe überhaupt nur in und mit den geordneten und verbesserten Verhältnissen des bürgerlichen Lebens seine Zukunft und seinen Bestand. Vielmehr hat Paulus mindestens bis zu der Zeit, da er die Pläne zu seinen großen Fahrten gen Westen faßte, von der eschatologischen Vorstellung nicht gelassen. Daher erscheint ihm jeder Gedanke an eine Änderung der bestehenden Verhältnisse überflüssig und nutzlos; jeder möge bleiben, wie und was er ist, die Tochter ledig, der Sklave in seinem Dienst. Aber dennoch hat Paulus die Wendung zur Kultur vollzogen. Er lernt einsehen, daß eine Geschichte nicht nur hinter, sondern auch vor ihm liegt, und er rechnet mit der konkreten Wirklichkeit späterer politischer Entwicklung. Das Verlöschen des apokalyptischen Enthusiasmus war gleichbedeutend mit der Rückkehr zur Kulturaufgabe, die in den ersten beiden Jahrhunderten nie in dem Grade vernachlässigt wurde, daß sich die Christen zu Mönchsgemeinschaften zusammengeschlossen hätten. Vielmehr ist es dem Paulus wirklich gelungen, eine Form der weltbürgerlichen Religion zu finden. Die ostentative Abwendung von der Kultur kommt erst in der Verfolgungszeit, namentlich gegen Ende des zweiten Jahrhunderts hervor, wo man sich der Stimmung hingibt, der Tertullian den klassischen Ausdruck verleiht, indem er sich im Namen der Christen mit scheelem Sarkasmus über die Freuden, Genüsse und Ehrungen, die die Welt zu bieten und zu vergeben hat, hinwegsetzt und wieder auf den Gedanken zurückgreift, daß das Ende der Welt nicht mehr fern sei, da den Christen der reichste Lohn im Himmel zuteil werde als Vergütung für die auf Erden hingenommene Entbehrung. Das ist aber nichts dem Christen-

tum als solchem eigentümlich Gewordenes und Gebliebenes, sondern etwas, das sich bei religiös enthusiasmierten Persönlichkeiten allenthalben findet.

In der Kulturfremdheit des Urchristentums liegt der Grund, daß es dem Schicksal, das alle geistigen Bewegungen erleben, nicht entging, daß sein kulturloser Gehalt sich an dem Kulturringen selbst erschöpfte. So zerbrach die Urform an dem Widerstande einer Kultur, für die sie nicht gemacht war. Zugleich jedoch zeigte und betätigte es die Kraft der eigenen Neugestaltung, namentlich mittels der Wertschätzung des individuellen Lebens. Aber dies Moment allein konnte durch seine bloße Gegebenheit in der Verkündigung Jesu als neue Kraftquelle nicht zureichen, es bedurfte sicherlich weiterer Umbildung des eigenen Wesens. Eine Religion, die für eine die Kultur verneinende oder ignorierende Stimmung zureicht, kann unmöglich der Kulturstimmung genügen. Sie kann nicht dasjenige Weltverständnis geben, das der in der Kulturarbeit stehende Mensch braucht. Denn Religion und Kultur stehen immer in einem bestimmten Verhältnis zueinander. Die Tatsache, daß wir bestimmte Höhenlagen der Religion immer in Verbindung mit entsprechenden Höhenlagen der Kultur vorfinden, erklärt sich aus dem Obwalten einer Art konstanten Verhältnisses zwischen beiden Faktoren. Genauer stellt sich das Verhältnis, das den Eindruck von Reziprozität macht, in der Regel als eine Abhängigkeit der Höhe der Religion von dem Niveau der Kultur dar.

Das zeigen z. B. die sogenannten Naturreligionen, deren verschiedene Höhenlagen von den Stadien primitiver Kultur abhängig erscheinen. Es sind immer die Lebenslagen und Lebensbedürfnisse, welche die Richtung des religiösen Lebens bestimmen und damit weiterhin auch die Art der Be-

friedigung des religiösen Bedürfnisses. Wenn der In-
dianer sich sein Jenseits als üppige Prärie mit fetten Büf-
feln vorstellt, so ist diese Vorstellung durchaus seinem
praktischen Bedürfnis angepaßt, dem sie entsprang. Indem
die kulturarmen Volksstämme vom Jäger- und Fischer-
leben, von der mit den einfachsten technischen Mitteln ge-
übten bloß hinnehmenden Ausbeutung der Natur zu einer
geordneten Benutzung und Bearbeitung der Natur, über
das Nomadentum zur Stufe des Ackerbaues und der Vieh-
zucht empor steigen, beobachten wir auch eine fortschreitende
Veränderung der Religiosität. Der Totemismus des von
der Hand in den Mund lebenden Jägerstadiums setzt seine
Religiosität in die Verehrung und die kultliche Behandlung
von Tieren und Pflanzen, die zunächst wenigstens mit der
Lebensführung in nahem Zusammenhange stehen, und das
Hauptabsehen dieser tiefen Kulturform ist, wie der Inti-
chiumaritus der australischen Völker zeigt, auf die reichliche
Vermehrung des Totems, respektive, wie die zeitweiligen
Speiseverbote dartun, auf die Einhaltung einer notwendi-
gen Schonzeit gerichtet. Denn das Totem selbst wird als
Inhaber derjenigen Kraft betrachtet, die der Mensch sich
vor allem aneignen muß, und deren Inhaber deshalb
sowohl mit Schonung behandelt als auch durch Verspei-
sung, zumal bei den sakralen totemistischen Mahlzeiten,
dem menschlichen Organismus einverleibt wird. Im Fort-
schritt des sozialen Lebens und der Bodenkultur werden die
Gesichtspunkte auch der Religion weitere und höhere, und
in gleichem Maße trifft das auf die Form des Kultus
zu. Von der fortschreitenden Kultur wird die Religion mit-
getragen. Anders kann es gar nicht sein, da erst mit der in
der Lebenspraxis sich einstellenden Erweiterung der kul-
turellen Zwecke und mit der Ausübung ihrer Betätigung

die erforderlichen psychischen Fähigkeiten wachsen und dadurch die höheren religiösen Vorstellungen ermöglicht werden. Die in die Augen fallenden häufigen Gegensätze gegen diesen geschichtlichen Tatbestand, das Vorkommen niedrigster fetischistischer Religionsweisen wie Amulett- und Talismanverehrung oder die Pflege von Zauberei und Gespensterglauben inmitten einer höheren und selbst unserer eigenen Kulturform sind doch nur scheinbar Ausnahmen, die in Wirklichkeit jene Regel bestätigen. Denn jenes Eindringen von magischen und dämonischen Anschauungen in die erhabenere Kultur, wo wir sie als Aberglaube zu bezeichnen pflegen, beruht auf einer teilweisen Degeneration der Kultur: sie finden sich in solchen Volksschichten, denen trotz aller vielleicht sehr vorgeschrittenen technischen Kultur der entsprechende Grad der Geisteskultur fehlt. Auch diese Erscheinungen, die wir in unserer nächsten Umgebung beobachten, bestätigen demnach die Tatsache der Gebundenheit einer Religionsstufe an eine entsprechende Kulturstufe.

Degenerationen sind eine häufige Erscheinung der Religionsgeschichte. Sie zeigen zugleich, wie verfehlt es ist, die Religion psychologisch allein ins Gefühl zu verlegen, wie vielmehr die religiöse Vorstellung die Eigenart und das Niveau einer bestimmten Religion bedingt. Freilich schließt der Verfall der Religion auch eine Degeneration des religiösen Gefühlslebens ein, indem das innere Verhältnis zum Gegenstande der Religion zugleich mit der Vorstellung dieses Gegenstandes sich ändert, ebenso wie auch der von der Religion in Anspruch genommene Wille gleichzeitig erschlafft. Allein in diesem Falle scheint der primäre Vorgang sich auf dem Gebiet des Intellektes, d. h. der Vorstellung oder der Phantasie abzuspielen. Wenn mit sinken-

der Kultur die religiöse Höhenlage sinkt, so ist vor allem die geringere Kraft der Geisteskultur die Ursache, während die allgemeine Kulturlage oder die Zivilisation sogar im wesentlichen unverändert bleiben kann. Eines der ergreifendsten Beispiele führt die Geschichte des Christentums selbst in dem Zustande der heutigen koptischen Kirche Ägyptens vor. Nachdem durch die von den islamitischen Arabern der einsässigen Bevölkerung Ägyptens aufgelegte Fröhnung und Kopfsteuer das Selbstbewußtsein und die geistige Regsamkeit herabgedrückt waren, setzte ein rapider Verfall des Christentums ein.[1]) Das Land, in dem einst ein Origenes und Athanasius gewirkt und geschrieben, hat heute eine so von fetischistischem Grundton beherrschte Religionsform, daß sie mit dem Christentum fast nur noch durch den Namen verbunden ist.

Andererseits kann es natürlich auch geschehen, daß eine höhere Religionsform, die einem Volke zugeführt und von ihm aufgenommen wird, die Kultur hebt. Aber das ist nur dann möglich, wenn das betreffende Volk der neuen Religion die erforderlichen Gefühlswerte und die erforderlichen apperzipierenden Vorstellungen entgegenbringt, das heißt, wenn es eine geistige Kultur bereits besitzt, die an der Schwelle derjenigen steht, die mit der neuen Religion verflochten ist.

Die Kultur befindet sich aber auch stets in einem gewissen Gegensatz zur Religion, oder genauer, die Religion tritt in einen kritischen Gegensatz zur Kultur. Denn während die Kultur als die Bearbeitung und Durchdringung der Natur zu dem Bewußtsein neigt, das ganze Gebiet des Seins zu umspannen und alle höheren Fähigkeiten

---

[1]) Vgl. meine „Orientalische Christenheit der Mittelmeerländer". S. 126 ff., 416 ff.

des Menschen zu umfassen und zu beanspruchen, bestreitet die Religion die Allgenugsamkeit der Kultur schon dadurch, daß sie über die sinnlich greifbare Welt, in die sich die Kultur mit allen ihren Strebungen hineinstellt, hinausweist. Je nach der Höhenlage der Kultur jedoch ist auch die von der Religion gebotene Perspektive der überlegenen Weltwirklichkeit eine weitere. Immer aber setzt die Religion der nahen Welt eine fernere zur Seite, eine weder in der sinnlich erfahrbaren Welt noch in dem Subjekte gegebene, sondern von irgendwelcher höheren Macht garantierte Überwelt. Auf sehr tiefen Stufen besteht dieselbe nur in irgendwelcher Kraft, die durch magische Kunst entbunden und in Wirksamkeit gesetzt wird. Auf der Stufe des Präanimismus ist es eine offenbar schon mittels Reflexion erfaßte Allgemeinkraft, die, noch ohne jede psychologische oder persönliche Eigenschaft, in Einzeldingen sich manifestieren mag. Das manitu der Algonkinindianer, das wakonda der Sioux, das orenda der Irokesen, das mana der Melanesier, das mulungu der polynesischen Bantus zeigt einen auf primitiver Kulturstufe regen monistischen Zug, der sich in der religiösen Anschauung betätigt. Die Religion ist es, die diesen Zug zur Kultur hinzufügt, oder die diesen Trieb zu befriedigen sucht. In höheren Religionen bleibt das Verhältnis zur Kultur ein ähnliches, indem die Religion immer das Bestreben zeigt, die einseitige Selbstzufriedenheit einer äußerlichen Kultur durch den Blick auf eine der Kulturarbeit nicht unmittelbar zugängliche Welt zu ergänzen.

Das Christentum ist in eine hohe Kultur eingetreten. Mag vielleicht die technische Kultur in anderen Ländern und früheren Zeiten noch höher zu veranschlagen sein, so ist doch die Geisteskultur, die Kultur im engeren

Sinne, gerade damals in dem großen, römischen Weltreiche sowohl eine besonders hochstehende wie auch eine gleichmäßige und weitverbreitete gewesen. Die „Fülle der Zeiten", da nach dem Apostel Paulus Jesus erschien, bedeutet nichts anderes als das Vorhandensein der Dispositionen für die gesetzesfreie monotheistische Religion, die auf palästinensischem Boden ihren Ursprung nahm. Vergleichen wir die religiöse Schöpfung Jesu mit der gewaltsamen Reform Amenhoteps IV., die in Ägypten den monotheistisch gearteten Sonnenkult als die einzige Religion mittels des politischen Druckes von oben durchführen wollte, so stehen wir dort vor einer Religionsstiftung, die keinen vorbereiteten Boden in der allgemeinen Geisteskultur des Volkes fand, so daß die Reform im Wüstensande verlief. Die Religionsreform von Jesus und Paulus hingegen war auf einem Boden reifer, geistiger Kultur erwachsen und war daher in vieler Hinsicht dieser Kultur homogen. Zwar stellten wir schon fest, daß Jesus keine Beeinflussung seitens der hellenischen Kultur erkennen läßt. „Christi Verkündigung hat kein Verhältnis zur höheren Weltkultur, weil diese in den Horizont seiner Umgebung nicht hineinreicht."[1]) Aber es war eben der Geist des Paulus, der seine Religionsauffassung, die ja in Grundzügen mit derjenigen Jesu identisch war, in die geistig reife Kulturwelt hinaustrug. In Paulus und Johannes laufen eine große Zahl von religiösen und philosophischen Momenten der Zeitanschauung zusammen. Durch diese Männer kam es, daß die Wurzeläste des Christentums in den verschiedenen Schichten des geistigen Kulturlebens liegen. Diese Schichten waren teils übereinander gelagert, teils durcheinander geworfen, so daß

[1]) Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. 2. Auflage (1911), S. 226.

bald der eine Wurzelast vorwiegend allein, bald mehrere einen Stamm christlicher Anschauung emportrieben.

Da nun das Christentum gleich in seinen ersten Zeiten in den drei voneinander grundverschiedenen Typen, demjenigen Jesu oder dem synoptischen[1]), dem paulinischen und dem johanneischen wirklich geworden ist, und da diese drei im Neuen Testament aufbehaltenen Grundtriebe wegen ihrer tiefgreifenden Differenzen weder theoretisch durch irgendwelche künstliche Harmonistik noch praktisch miteinander vereinigt werden können, so hat man jedenfalls das Vorhandensein des Christentums in der späteren und modernen Entwickelung nicht davon abhängig zu machen, ob dieser oder jener Einzelzug des einen oder anderen neutestamentlichen Typus zur Geltung gekommen ist. Denn „neutestamentliches Christentum" als eine einheitlich zu definierende Größe hat es nun einmal nie gegeben und kann daher auch nicht hergestellt werden. Es ist mithin in der Geschichte auch nie anders gewesen, als daß einer der neutestamentlichen Typen zur vorwiegenden Durchführung gelangte und aus den anderen Einzelzüge, die sich mit jenem reimen ließen, oder auch fremdartige mittels Umbildung hinzugefügt wurden. Es läßt sich auch bei diesem Sachverhalt durchaus begreifen, daß die einzelnen Kulturperioden oder Menschheitskreise ihr Christentum durch den vorwiegenden Anschluß an einen der neutestamentlichen Typen festzustellen bemüht sind. Die Konfessionen des Westens, die römischkatholische und die protestantische, haben diesen Schritt durch Bevorzugung des Paulinismus getan. Ihre kirchlichen Lehrsysteme sind teils unmittelbarer, teils ab-

---

[1]) Die im 3. Abschnitte betonte Unterscheidung zwischen Jesus selbst und der synoptischen Überlieferung glaube ich hier, ohne mißverstanden zu werden, außer acht lassen zu können.

gewandelter, durch Spekulation geänderter Paulinismus. Ob eine so einseitige Bevorzugung des einen Typus wirklich einer Kulturepoche den Vollwert des Christentums zu vermitteln vermag, ist allerdings zu bezweifeln. Aber dies ist dennoch verständiger und der Entstehungsart des Christentums angemessener als der Versuch, alle in dem Neuen Testament dargebotenen christlichen Religionsformen in der großen Einheit eines Konglomerates zusammenzufügen, dessen einzelne Stücke doch nur äußerlich nebeneinander beharren. Das Christentum hat, sobald es sich in der Kulturwelt gesichert hatte, sich nicht mit der Verwirklichung eines Typus begnügt, und die modernen Gestalten des Christentums suchen sich auf verschiedene Weise mit den Folgen dieses Schrittes abzufinden. Die Sammlung des neutestamentlichen Kanons hatte alsbald die gleiche Wertschätzung seiner Teile zur Folge, und die weitere Konsequenz war, daß die vorgefaßte Meinung entstand, alle seine Teile müßten auch denselben Inhalt bergen. Es war ein verhängnisvoller Ertrag der geschichtlichen Entwicklung, daß sich die Kirchen von der einheitlichen Anschauung des Kanons zur vorurteilsvollen gleichmäßigen Behandlung seiner Teile hinreißen ließen und das wahre historische Verhältnis der Teile zueinander dadurch verhüllten.

Das Christentum machte nämlich wie viele andere Religionen die folgenschwere Wandlung zur Buchreligion durch, und als solche existiert es schon seit Jahrhunderten inmitten der Kulturmenschheit. Bedenkt man, daß diesen Wandlungsprozeß alle Kulturreligionen durchgemacht haben und daß sich schwerlich überhaupt eine Kulturreligion ohne diesen Charakter denken läßt, so scheint zunächst ein ganz regelrechter Vorgang in dieser Entwicklung sich abgespielt zu haben. Schon rein äußerlich hängt

ja dieser Prozeß davon ab, daß die Kulturreligionen mit einer Kulturstufe verbunden sind, zu der die Schrift und das Buch als unveräußerliches Merkmal gehören. Die vedische, brahmanische, buddhistische, jüdische, islamische und chinesische Religion sind ausgesprochene Buchreligionen geworden, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß ein heiliger Kodex die absolute Norm für religiös-kultliches Verhalten und religiösen Glauben darbieten soll.

Eine für die Kulturreligion so allgemeine Erscheinung wie die Entwicklung zur Buchreligion wird nicht ohne positiven Wert sein. Die aufgezeichnete Kunde von der ersten Vergangenheit einer Religion ist ungeachtet aller der Überlieferung anhaftenden Unsicherheiten wichtig als fester Punkt, an den individuelle, persönlich erlebte Religion ansetzen kann. Denn alle Religion wird nun einmal in der Weise subjektiv wirklich, daß sie durch irgendwelche fremde Religion bestimmt wird. Das ist nichts weiter als die Anwendung des Gesetzes der geistigen Kontinuität auf das Gebiet der Religion. Auch wenn die persönliche Religion lediglich im unmittelbaren Austausch mit einer einzigen anderen persönlichen Religion erwächst, so ist auch dadurch ihre Verbindung mit mannigfaltigem, anderem geistigem Leben immerhin vorhanden. Religiöse Regung ist wie alle geistige Tätigkeit nicht ganz auf sich selbst gestellt und nicht rein sprunghaft, sondern in einem assoziativen Verhältnis. Kein religiöses Subjekt wüßte sich auch gern ganz isoliert mit seiner Art von Religiosität. Gewiß ist nun die beste Anknüpfung für neue persönliche Religion in anderer persönlicher Religion gegeben, da die impulsive Natur persönlicher Religion am unverbildetsten einwirkt. Allein diese Anknüpfung hat auch ihre beträchtlichen Mängel. Denn jede persönliche Religion ist infolge der indivi-

duellen Beschränktheit subjektiv einseitig, und auf höheren Religionsstufen, wo sich diese Einseitigkeit oft schmerzlich geltend macht, bedeutet sie zugleich einen Mangel bei der Bildung weiterer persönlicher Religion, insofern es hier, inmitten umfassender Geisteskultur, selten vorkommt, daß die Religiosität eines Individuums einem anderen Individuum ohne weiteres genügt. Zumal da sich zwei religiöse Subjekte in ihrer Religiosität niemals völlig gleichen, findet der suchende religiöse Mensch bei einer einzigen, subjektiven Religion in der Regel nicht seine Befriedigung. Im Gegensatz zur einseitigen, subjektiv-persönlichen Religion enthält nun die Gemeinschaft der Religionsgenossen eine Summe von sich ergänzenden subjektiv-religiösen Momenten. Ein noch höherer Grad von Objektivität kann aber sehr wohl in dem anfänglichen Werdeprozeß der bestimmten Religion erblickt werden und folglich auch in der während der ersten Periode kodifizierten religiösen Überlieferung, die eine Summe verschiedener religiöser Ansätze bedeutet, die nur äußerlich miteinander zu einem religiösen Kodex verbunden sind, während sie in Wahrheit gar mannigfachen Ausdrucks- und Vorstellungsweisen angehören. Der Kanon des Alten und Neuen Testaments ist in hervorragendem Maße gerade von dieser Beschaffenheit der Zusammenordnung verschiedenartiger religiöser Anschauungsweisen. Wer diesen Kodex zu lesen versteht, findet sich an mehrere persönliche Religionen gewiesen. Daher wird dem verständigen Leser die Bibel respektive das Neue Testament zu einer Fundgrube von stark ausgeprägten persönlichen Religionen, an denen er seine eigene Religion zu bilden vermag. Das ist ein unbestreitbarer Wert des christlichen Bibelkodex und damit der Wert, der der Entwicklung des Christentums zur Buchreligion einwohnt. Das

„Buch" ist somit eine Gabe der Vergangenheit, die zugleich eine wichtige Aufgabe stellt, nämlich die, daß aus dem Buche wirklich die in ihm redenden lebendigen Persönlichkeitsreligionen herausgeholt und nutzbar gemacht werden zur Ergänzung oder Durchbildung von stets neuen Persönlichkeitsreligionen.

Dazu kommt ein anderes, nicht zu unterschätzendes Moment, das mit der Existenz einer Buchreligion gegeben ist. Während die ungeschriebenen Volksreligionen immer den Stempel einer gewissen Verworrenheit an sich tragen, gibt die Buchreligion die Anhaltspunkte für die Ausbildung eines religiösen Systems und eben hiermit eine Möglichkeit zu weiterer Erhebung, Vertiefung und Verfeinerung der Kulturreligionen. Wir werden schon durch die geschriebene Überlieferung als solche viel intensiver zur gedanklichen Verarbeitung der in der bestimmten Religion vorliegenden religiösen Phänomene aufgefordert. Die Religion wird dadurch mehr mit dem Verstande bearbeitet, der intellektuelle Faktor in ihr tritt mächtiger hervor, kurz sie wird „intellektualisiert", um dieses von vielen heute mit scheelen Blicken betrachtete Wort zu gebrauchen. Namhafte Wortführer des Christentums fürchten das Vordringen des Intellektualismus in der Religion, als würde dadurch die Religiosität entleert. Allein solches Bedenken kann übertrieben werden. Wer das Wesen der Religion, deren Grundfunktion allerdings gefühlsmäßig ist, ausschließlich ins Gefühl setzt und die erkennende Funktion von ihr fern hält, der verweigert ihr den Zutritt zur klaren Anschauung und zur Gewißheit über die Objekte des Glaubens. Denn religiöser Glaube kann nur dann seines Gegenstandes gewiß sein, wenn durch intellektuelle Arbeit festgestellt ist, daß der Existenz des Glaubens-

gegenstandes keine verstandesmäßigen Hindernisse im Wege stehen. Der romantische Glaube, der auf verstandesmäßige Klarheit verzichtet, hält in den Augenblicken der Anfechtung und des Zweifels nicht stand, weil sein Objekt selbst anfechtbar erscheint. Nur in dem Maße wird eine Religion zum wirklichen Ferment der Lebenshaltung taugen, wie sie die deutliche Erkenntnis von der objektiven Wirklichkeit ihrer Sätze wenigstens gegen Einwendungen jeder möglichen Art sicher hält. Da das Objekt der Religion niemals beweisbar ist, so muß der Glaube, wenn er überhaupt Bedeutung für das praktische Leben haben soll, von seiten der verstandesmäßigen Weltbetrachtung wenigstens nicht geradezu angreifbar sein. Auf diese Weise gesichert zu sein, das ist eben das Kennzeichen einer kulturhohen Religion, die in Gemeinschaft mit der gesamten übrigen Geisteskultur steht. Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß eine solche Sicherstellung der Religion nur durch intellektuelle Betätigung erreicht wird, die Klarheit nach allen Seiten, und das heißt mit Bezug auf die religiöse Vorstellung, ein geordnetes, in sich und mit dem wissenschaftlich sicheren Weltbilde geschlossenes System schaffen will. Der feste Ausgangspunkt einer historischen Religion von ihrer Ursprungsform her gibt einen willkommenen Anlaß zur historischen Nachprüfung und zur Systematisierung der Anschauung, die in ihren Konsequenzen zu verfolgen geboten erscheint. Also auch in dieser Hinsicht kann der bei der kulturellen Entwicklung des Christentums eingetretene Charakter als Buchreligion wesentliche Dienste zur Ausbildung einer wohlgegründeten Persönlichkeits- oder Überzeugungsreligion leisten.

Andernfalls kommt der christliche Glaube in bedenkliche Nähe des Mystizismus, der in romantischer Unklar-

heit die Gottheit im eigenen Busen aufspürt und dort ihre Kundgebungen erwartet, jedoch auf den Zusammenschluß mit der geschichtlich wirklich gewordenen Form der Religion verzichtet. Gerade um diesen Standpunkt der ausschließlich innerlichen Religiosität, die willkürlich nach subjektiven Erlebnissen hascht, abzuwehren und durch einen kräftigen Glauben zu ersetzen, ist die Besinnung auf die historischen Anfänge der christlichen Religion von großem Wert. Sie macht die Beantwortung der Frage immer von neuem notwendig, aus welchen Motiven diese Religion als eine neue und selbständige aufgetreten, und was das Neue in ihrem Wesen ist, und weshalb sie den Vorzug vor anderen verdient. Die persönlich empfundene Religion des denkenden Menschen verlangt nach dem Vergleich mit solcher historischen Instanz, die als eine geschichtlich objektive Größe in festen Umrissen erkennbar ist. Erst diese geschichtliche Anknüpfung der persönlichen Religion führt zu demjenigen nötigen Vergleich der in der eigenen Brust sitzenden Religion mit den hervorstechenden Religionstypen der christlichen Anfangszeit, durch welche die persönliche Religion selbst zur Klarheit über ihre eigenen Motive und ihren eigenen Besitzstand gebracht wird. Und ein solcher Vergleich ist zugleich die Ursprungsstätte jeder Reform, die in einer Kirche durchgeführt werden soll. Die großen Reformationen, die das sechzehnte Jahrhundert erlebte und deren eine zur Gründung des Protestantismus führte, deren andere jedoch im Schoße der katholischen Kirche durch die Väter des tridentinischen Konzils ausgeführt wurde, waren nur auf diesem Fundament der Buchreligion möglich.

Aber diese wirklichen Vorzüge, welche eine historische Religion in einer guten Überlieferung besitzt, können durch die schädlichen Wirkungen der Überlieferung völlig in Frage

gestellt werden. Das Christentum hat genugsam unter diesen Schädigungen gelitten. Es ist in der Tat vielfach als Buchreligion in dem Sinn aufgefaßt, daß der Kodex selbst die Zustimmung verlangt und daß diese Zustimmung sogar über den lebendigen Glauben erhoben wird. Das ist der Mißbrauch, dem der heilig gehaltene Kodex der Urzeit ausgesetzt ist. Das historisch begründete Christentum, das mit Persönlichkeitsreligion als dem tiefen, innerlichen Seelenleben des Stifters und seiner nächsten Nachfolger begonnen hat, sollte unter dem unmittelbaren Eindruck dieser Typen der Persönlichkeitsreligion in allen Epigonen vorbildlich wirken und in ihnen eine ähnliche Persönlichkeitsreligion erzeugen. Das ist auch möglich, solange der Inhalt des Neuen Testaments als eine Summe von vorbildlichen Formen der christlichen Persönlichkeitsreligion aufgefaßt und unter diesem Gesichtspunkte von den Individuen und nicht minder von der Kirche verarbeitet wird. Wo das geschieht, da ist die Gewähr gegeben, daß die lebendige Religion der alten Vergangenheit wieder lebendige Religion hervorbringt oder einer im Entstehen begriffenen Persönlichkeitsreligion behilflich ist und Direktiven gibt. Dies Ziel wird jedoch nicht mehr erreicht, wenn das Buch als solches zur verbindlichen Autorität wird derart, daß die einzelnen Züge der in ihm enthaltenen verschiedenen Religionstypen insgesamt und ohne Unterschied als absolute Normen angeschaut werden, die sogar mit Vergewaltigung der Eigenart dieser Typen zu einer Einheitlichkeit zusammengeschweißt werden, die sie nie sein wollten. Indem der Kodex an und für sich zur absoluten Autorität erhoben wird, entartet die historische Religion, sofern die zarte Innerlichkeit der vormaligen lebendigen Empfindung verloren geht. Was einst aus tiefstem Innenleben als

gottbegeisterte Seelenregung hervorschlug, das wird nunmehr leichtlich zur groben Schablone oberflächlich-äußerlicher Nachahmung verdichtet, und die erlebte Religion wird zur erlernten Religion, die begeisterte religiöse Regung zur mechanischen religiösen Technik, die am Ende gar selbst auf den Nachtrag des Persönlichkeitsmomentes verzichtet.

In diesem Falle ist der Kodex als eine neue gesetzliche Instanz aufgerichtet. Das Christentum ist als Buchreligion in der Gefahr, durch den der heiligen Urkunde zugesprochenen gesetzlichen Charakter wieder zur Gesetzesreligion zu werden, aus deren Stufe es ja die Befreiung hatte bringen wollen. Nun gilt freilich für die gesetzliche Religionsform, daß sie immerdar für viele notwendig sein wird und in diesen vielen auch hohe, wennschon unselbständig gehaltene, Religiosität erzeugen kann. „Auch unter dem schwersten Druck äußerer Autorität braucht der Religion der Atem nicht auszugehen, und selbst vom Schutt lastender Überlieferung wird sie nicht immer erstickt. Ja es scheint, daß manche Naturen, wie der Weinstock an dem Pfahl, nur an einem Spalier von Gesetzen ihre Tugenden entwickeln und die Freiheit ihres Wachstums zu finden vermögen. Indessen in der Gesetzesreligion ist niemand sicher, daß nicht doch für seine Frömmigkeit ein Tag kommt, wo die Autorität mit ihr in Konflikt gerät, und das höchste kann unter der Herrschaft der Autorität überhaupt nicht erreicht werden."[1]) Denn die Religion hat auf ihrer höchsten Stufe das lebhafteste Interesse an der objektiven Wahrheit, an der rechten Erkenntnis des Sinnes des Lebens, an dieser gewaltigen

[1]) A. Harnack, Religiöser Glaube und freie Forschung. In „Aus Wissenschaft und Leben I.", S. 270. Abgedruckt aus der „Neuen freien Presse" vom 7. Juni 1908.

Frage, die kein denkender Mensch damit für beantwortet hält, daß er sich eine ihm autoritativ vorgestellte These „anquält", sondern die nur im freien Blick auf das Leben, seine Güter und seine Werte ihre Lösung findet. Nur wenn und erst nachdem sich die Antwort der Autorität an der selbständigen Bewertung der Lebensfaktoren bewährt hat, kann das unverbildete religiöse Gemüt ihr zustimmen, aber nicht wegen der Stelle, von der die Antwort herkam.

Es gehört daher zu den Aufgaben der christlichen Religionsentwicklung, daß der Verirrung, die mit der Entwicklung des Christentums zur Buchreligion eingetreten war, abgeholfen wird. Die ersten Theologengenerationen des Protestantismus haben, statt eine freiere Betrachtung des Kanons und damit eine Milderung der alten kanonischen Autorität herbeizuführen, die Entwicklung der Buchreligion auf die Spitze getrieben und das exklusive Ansehen des Kanons dermaßen gesteigert, daß jedwede andere Instanz aus der reichen geschichtlichen Epigenesis für die Gestaltung des Christentums grundsätzlich ausgeschaltet war. Nicht mit Unrecht hat man die schwerwiegenden Folgeerscheinungen dieser Maßnahme auch in einer entsprechenden Einengung des profanwissenschaftlichen Prinzipes gefunden, sofern lange Zeit hindurch in der Profanwissenschaft der Anschluß an die antiken Literarautoritäten ebenso sklavisch verlangt und geübt wurde, wie in der Kirche der Anschluß an die sakrosankte Autorität der Bibel. „Seine (des Protestantismus) Wissenschaft war humanistisch aufgefrischte Scholastik, seine historische Kritik war Polemik der absoluten Wahrheit gegen teuflischen Betrug."[1]) Freilich wird sein Konto durch den Umstand ent-

[1]) E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, S. 51.

lastet, daß der deutsche Mutterboden der Reformation bereits humanistisch war. Da sie ihn nicht umpflügte, so eignete der frühprotestantischen Kultur ein geschichtlicher Salto mortale, der sich kühn über die Jahrhunderte hinweg rückwärts schwang. Allein bei dieser im starren Schriftprinzip enthaltenen Leugnung jeglicher Epegenesis des Christentums konnte der Protestantismus nicht mehr stehen bleiben, sobald sein Ursprung aus dem Renaissancebewußtsein zu neuer Geltung kam, was, wie erwähnt, im Zeitalter der Aufklärung geschah.

Die katholische Kirche hat bereits frühzeitig sich in dem Sinn bemüht, und sie hat einerseits mit der Enthebung des heiligen Kodex aus der alleinigen Autoritätsstelle durch die Einfügung der „Tradition", andererseits durch die Warnung vor der Bibellektüre ein Mittel gegen die Gefahren der Bibelverehrung gefunden. Schelling hatte sonach guten Grund, als er in seinen Erörterungen über das akademische Studium die katholische Beschränkung des Bibellesens lobte, und zwar unter dem Gesichtspunkt, daß das Christentum nicht eine bloße vergangene sondern vielmehr eine immer gegenwärtige Religion sei.[1]) Das „Bibelverbot" ist eine weise Einrichtung, welche die katholische Kirche davor behütet hat, in die schweren Fehler zu verfallen, denen der Protestantismus infolge seines exklusiven Schriftprinzips in kirchlicher und theologischer Hinsicht ausgesetzt worden ist. Daher ist auch der Eindruck, das Christentum sei eine ausgesprochene Buchreligion, bei weitem nicht so stark von seiten der katholischen als der protestantischen Kirche, welche Kultus, Seelsorge und Unterricht allein auf der Bibel als dem inspirierten Wort

---

[1]) Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, S. 200ff.

Gottes aufgebaut hat. Dadurch sind im Protestantismus alle diese Funktionen in ihrer Existenzberechtigung jeweils gefährdet. Denn die inzwischen eingetretene historisch-kritische Betrachtung der Bibel läßt die Begründung des ganzen Institutes der Kirche und jeder Funktion auf die Bibel nur noch mit großer Künstelei oder auch mit manchem Verzicht auf gerade Wahrhaftigkeit durchführbar erscheinen. Ist doch die Bibel selbst, aus deren Geltung der Altprotestantismus sein Existenzrecht herleitete, die sein Schild und seine fixe Norm war, durch die wissenschaftliche Kritik im Neuprotestantismus zu einem Problem geworden. Sie hat dasselbe Schicksal erlebt, wie schon früher die Wunder und Weissagungen, auf die die alte Kirche der ersten Jahrhunderte ihren Beweis der Göttlichkeit der christlichen Religion gründete. Wie Wunder und Weissagungen heute durchaus in die Rolle der angegriffenen, verteidigten Größen herabgerückt sind, so ist in noch höherem Maße die inspirierte Bibelautorität geradezu eine wissenschaftliche Unmöglichkeit geworden, und es gilt gegenüber dieser alten dogmatischen Meinung heute, die Stellung der Bibel als einer zuverlässigen Urkunde über die Anfänge des Christentums zu sichern. Denn tatsächlich wird auch von der Orthodoxie die Bibel nicht mehr als inspirierter Kanon verwertet. Das gegenwärtige Verhältnis ist dies, daß man mit ihr marktet und Stück um Stück ihr abhandelt und dabei doch sich einredet, auf gutem Fuße mit ihr zu stehen. Niemand läßt das Schrifttum ohne jeglichen Abzug in ungeschmälerter Geltung nach der alten Inspirationstheorie. Die Art und der Grad ihrer Autorität muß in immer neuer Wendung festgestellt werden.

Dies Markten ist jedoch ebenso unwürdig, wie das Bibelverbot dem Geist des Protestantismus fremd ist,

dem es nicht entspricht, irgendwelche Beschränkung in der Wahl der Bildungsmittel auch nur nahezulegen. Auf dem Boden des Protestantismus ist daher ein anderer Weg einzuschlagen, der aus der zuvor besprochenen Einsicht in die Struktur des Neuen Testaments folgt. Die Erkenntnis, daß die verschiedenen Typen der neutestamentlichen Religion nicht miteinander ohne Rest und ohne Bruch vereinbar sind, da sie sowohl verschiedenen religiösen Bedürfnissen und Auffassungen entsprungen sind als auch in der ersten Geschichte des Christentums zum Teil einander abgelöst haben, bekundet, daß von Anfang an verschiedene Arten des Christentums nebeneinander bestanden haben, daher auch fernerhin nebeneinander bestehen können oder gar müssen in Anbetracht der verschiedenen subjektiven Dispositionen der religiösen Individuen. Dieser neutestamentliche Tatbestand weist darauf hin, daß, wie in der christlichen Urzeit, so auch in alle erdenkliche Zukunft der religiöse Geist der Menschheit vor einem gewaltigen Hindernis steht, einheitlich zu werden oder sich zu schablonisieren. Das Christentum ist schon im Neuen Testament nicht als starre Formel, sondern als pulsierendes Leben aufgetreten. Es ist eine Lebenserscheinung, die, wie alles Leben, nicht in bloßer Wiederholung der einen Form, sondern in unablässiger Variation sich auslebt. Und da das Neue Testament selbst zu dieser Erwägung anleitet, so muß auch seine rechte Benutzung zu einem entsprechenden Ziele führen. Es ist daher auch schon von vornherein nicht wahrscheinlich, daß die biologischen Verhältnisse des Christentums mit den Formen erschöpft waren, die gerade auf den wenigen Blättern des Neuen Testaments zusammengestellt sind. Denn sie zeigen doch nur solche Formen an, die auf dem Boden der jüdischen, hellenischen und orien-

talisch-gnostischen Anschauung und in der Sphäre einer vergangenen Kultur wirklich geworden sind. Zudem hätte eine neutestamentliche Typenlehre noch eine ganze Reihe anderer Formen zu beschreiben als die drei, die zuvor als die hervorstechenden Grundtypen herausgehoben wurden. Alle Formen innerhalb der Grenzen der Kirchlichkeit wären lediglich als Abirrungen zu beurteilen, wenn es bei den neutestamentlichen Typen sein Bewenden haben müßte. Ist dies also nicht der Fall, so darf auch keine willkürliche Grenze der Weiterentwicklung des Christentums gezogen werden. Unsere heutige Kultur ist wesentlich anders geartet und nicht minder anders die Anschauung von Welt und Leben. Es kann gar nicht ausbleiben, daß sich das Christentum, das seine ungeheure Akkommodationskraft durch die Jahrhunderte erwiesen hat, in immer neuer Weise die Einigung mit der Kultur erringt, und daß es dabei neue Formen annimmt. Man nennt es die universale Religion, nicht in dem Sinn, als hätte es bereits die ganze Erde erobert und als wäre es die Religion aller Nationen geworden. Aber nach seinem relativ schnellen Siegeslauf über die Erde hin, der dadurch hauptsächlich zustande kam, daß es sich gerade in den kulturmächtigen Völkern durchsetzte, möchte man urteilen, daß es auch von der übrigen Menschheit übernommen werden könnte unter der Voraussetzung, daß diese sich zu gleich regsamer Kultur erheben lassen will. In diesem Sinn aber kann es nur dann die Universalreligion werden, wenn es weiterhin jederzeit bereit ist, diejenigen von seinen ursprünglichen Merkmalen, die mit der wissenschaftlich gesicherten Anschauungsweise einer Zeit nicht zu vereinigen sind, unbeschadet seines wahren Wesens als unwesentlich preiszugeben und durch andere zu ersetzen, und wenn es ebenso

bereit ist, den Bedürfnissen jeder Zeit nach Leben und Seligkeit entgegenzukommen und seine Kräfte in den Dienst derselben zu stellen.

Aber das könnte zunächst wie eine Zumutung erscheinen, die aus gewichtigen Gründen von seiten des Christentums um seines Wesens willen zurückgewiesen werden dürfte. Ich denke dabei nicht nur an den konservativen Zug, der dem religiösen Menschen so wesentlich zu sein scheint, daß er sich nur schwer zu einer Abweichung von der Tradition entschließt. Aber das Christentum ist nicht nur Buchreligion geworden, sondern hat sich zugleich mit diesem Prozeß verabsolutiert, indem es die Behauptung aufstellte, daß alle anderen Religionen teils minderwertig, teils sogar Unreligionen seien und es selbst ihnen gegenüber eine einzigartige, übernatürliche Geoffenbartheit besitze, die in seinem ersten Ursprunge ein für alle Mal vollzogen gedacht werden soll. Die Verabsolutierung erfolgte nicht einmal erst mit der Entwicklung zur Buchreligion oder mit der schlichthin normativen Verbindlichkeit des Kanons, sondern schon der erste, welcher den Christusglauben und die Christusmystik als eine neue Religion von besonderer Offenbarungsautorität empfand und verkündete, der Apostel Paulus, hat den ersten Schritt in diese Richtung getan. Die johanneische Auffassung, nach welcher Jesus Christus „der Weg, die Wahrheit und das Leben" ist und keinen Vergleich irgendeiner menschlichen Persönlichkeit mit dem Logos-Christus zuläßt, ist gefolgt. Die Ausbildung dieser Idee wurde sodann mit vollem Bewußtsein fortgesetzt, nachdem der Gnostizismus des zweiten Jahrhunders das Christentum vor die Lebensfrage gestellt hatte. Derjenige Hellenisierungsprozeß, den die Apologeten mit dem Christentum vorgenommen, indem sie es als

die vollkommene und zuverlässige, weil geoffenbarte, Philosophie hingestellt, genügte nun nicht mehr. Die alten Apologeten hatten gezeigt, daß das Christentum die Erfüllung alter Erwartungen und Weissagungen sei, daß es diejenige vollkommene Erkenntnis Gottes und der Welt sei, die der gebildete Grieche immer erstrebt hat und die von der griechischen Philosophie mit Hilfe der Logosspekulation geschaffen war; denn der Logos, in dem die griechische Denkweise das Göttliche wirksam dachte, sei in Jesus personhaft auf Erden erschienen; und sie hielten sich vorwiegend auf der johanneischen Bahn. Die inzwischen einsetzende Arbeit der Gnosis forderte eine Ergänzung. Sie verlangte ein höheres Prädikat für das Christentum. Sie brachte es dahin, daß die Wortführer des Christentums sich nicht darauf beschränken durften, die christliche als die eine vorzügliche Religion neben den anderen weniger ausgezeichneten und als die vollkommene und zusammenfassende neben der auch vortrefflichen philosophischen des Hellenismus zu erweisen; sondern der Gnostizismus selbst unternahm es, „das Christentum als die absolute Religion darzustellen und es deshalb den anderen Religionen, auch dem Judentum, bestimmt entgegenzusetzen."[1]) Er hat es dabei als das Ergebnis der Religionsphilosophie gefaßt und zur spekulativen Philosophie umgebildet, aber er hat auch — und das ist der springende Punkt für die weitere Entwicklung — die Einzigartigkeit des Christentums in seinem Charakter als Erlösungsreligion erblickt, dadurch auf den Paulinismus zurückgelenkt, die Kräfte der Erlösung zwar in der Gnosis, in der Aufklärung über den Sinn des Lebens und den Ursprung wie die Überwindung des Bösen aufge-

[1]) A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. I., S. 251.

zeigt, diese Erklärung jedoch nicht rationalistisch im Sinn der natürlichen Religion, sondern im Sinn übernatürlicher und übervernünftiger Kräfte verstanden. Hierbei war die Annahme eines bestimmten supranaturalen Offenbarungsapparates notwendig. Es war die Verbindung des supranaturalen Gedankens einer gleichsam durch die magische Erscheinung eines himmlischen Wesens, das mit Jesus identifiziert wurde, hervorgerufenen Erlösung und der hellenisch-philosophischen Denkweise, sowie der orientalisch-kosmologischen Spekulation: eine ungeheuer wirkungsvolle und in weiten Kreisen der damaligen Welt überzeugungskräftige Kombination, in der Harnack „die akute Verweltlichung des Christentums" konstatiert.

Aber es war eine Verweltlichung, die mit der Kulturwelt, in der eben jene Faktoren schon teils kombiniert, teils zur Kombination bereit lagen, stand und fiel. Wie wenig das ausgehende zweite Jahrhundert diese Kombination zu würdigen verstand, zeigt die Polemik der Kirche gegen den Gnostizismus, bei der aber gleichwohl die prinzipiellen Momente der gnostischen Spekulation festgehalten wurden und zu einer neuen Form des kirchlichen Christentums führten. Nämlich das kosmologisch-supranaturalistische Moment nimmt jetzt die aus Paulus entlehnte Form des Dogmas von der Vergottung des Menschengeschlechts durch die Menschwerdung des Gottessohnes an, und die Grundwahrheit des Christentums wird zur Abwehr der Häresie in eine Glaubensregel zusammengefaßt, die für die Zukunft die Verwandlung in ein philosophisches System bedeutet. Auf dem Fundament dieser Entwicklung hat „der christliche Philo" Origenes die erste systematische Darstellung des Christentums als der einzig wahren Philosophie unternommen und dabei „mit vollem Bewußtsein die Über-

zeugung nicht verhehlt, daß das Christentum erst in der wissenschaftlichen Erkenntnis auf seinen richtigen Ausdruck komme und daß jegliches Christentum ohne Theologie nur ein dürftiges und sich selbst unklares sei."[1]) Auf die geschichtliche Wirkung gesehen, die Origenes hatte, waren mit seiner philosophischen Dogmatik viele Jahrhunderte übersprungen. Er war seiner Zeit vorausgeeilt und von ihr nicht verstanden. Die Kirche hat den Origenes zurückgewiesen und die Origenisten wie Sektierer behandelt. Sie wollte zwar auch das Evangelium in erkenntnismäßigen Sätzen haben, aber nicht in einer suchenden und abwägenden Philosophie, sondern in festen, unantastbaren Formeln, und diesem Zwecke entsprach die fixierte „Glaubensregel"; sie wollte zwar auch eine gesicherte Wahrheit, und sie wollte religiöse Gewißheit, aber nicht auf Grund der Auseinandersetzung der christlichen Sätze mit der Vernunft und dem Welterkennen, sondern auf Grund der Voraussetzung einer supranaturalistisch gedachten Offenbarung wie die Gnostiker; sie wollte zwar auch das Evangelium, und zwar im Gegensatz gegen die gnostische Ausschaltung des Alten Testaments ausdrücklich das Evangelium beider Testamente, aber dies Evangelium sollte nicht expliziert werden, sondern ein verhülltes Geheimnis bleiben.

So hat sich die Kirche im Kampfe mit dem Gnostizismus ein festes Gehäuse geschaffen, das ihre Lehre nicht nur gegen gnostische Spekulationsweisen, sondern auch gegen den späteren Origenismus und alle diesem verwandten Methoden der Auseinandersetzung mit anderweitigen Weltanschauungen ein für alle Mal abgrenzte. Dies Gehäuse bestand in der Lehre von der einzig wirklich gewor-

---

[1]) Vgl. A. Harnack, Lehrbuch d. Dogmengesch. I., S. 346f.

denen, übernatürlichen Offenbarung, die durch die Menschwerdung Christi eingeleitet und durch seine Auferstehung und Himmelfahrt abgeschlossen ist. Diese ausschließliche Bindung der Offenbarung an die Vergangenheit und zwar an einen der geschichtlichen Überlieferung angehörigen Punkt bedeutet den Anspruch auf völlige Absolutheit oder Endgültigkeit der in und mit jenem Offenbarungsakte der Menschheit in unüberbietbarer Form und mit unveränderlichem Inhalte gebrachten Erkenntnis. Und diesen Anspruch hat die Kirche in noch unmißverständlicherer Weise gefestigt, indem sie durch eine völlige Verschiebung des Standpunktes der früheren Apologeten die Behauptung wagte, alle fremden Religionen und Kulte wären samt ihren Lehren minderwertig und vom Teufel. Während die Apologeten allenthalben Wahrheitsmomente erblickten, an die sie ihre christliche Auffassung anknüpften und mit denen sie sich teilweise zu identifizieren vermochten, hat die Kirche vom dritten respektive vierten Jahrhundert ab solche liberale Weitherzigkeit abgelehnt und ihre eigene Lehre, weil sie der einzigen Offenbarung entnommen sei, zugleich als die Vollgestalt der „natürlichen Gotteserkenntnis" betrachtet, die in jeder sogenannten natürlichen Religion nur in unvollkommener Weise erreicht werden könne. Das Christentum war von nun an kraft der übernatürlichen Offenbarung, die in einem geschichtlich wahrnehmbaren, aber wunderbar vollzogenen Akte enthalten gedacht ist, die einzig erhabene Religionsgestalt, die, auf keinem anderen Wege erreichbar und mit nichts im Ernste vergleichbar, in vornehmer Isolierung nicht mehr nötig hat, nach Wahrheitsmomenten außer sich Umschau zu halten oder eine Prüfung ihres Wesens an einem fremden Religionswesen vorzunehmen. Und zwar ist das Christentum bei dieser

kirchlichen Theorie nicht deshalb als schlichterdings vollkommene Religion gedacht, weil es die Möglichkeit der Veränderung in sich trägt, um aus seinem Wesenskern durch Epigenesis sich zu der zeitgemäßen ersprießlichen Form von Religion auszuwachsen; sondern die Meinung der kirchlichen Theorie ist die, daß diese Religion gerade in derjenigen Form, die sie in dem Moment ihrer Verkirchlichung gehabt hat und welche auch ohne jedes Bedenken mit der ursprünglichen Form, die die „biblische" sein soll, gleich gesetzt wird, unverändert die Religion aller Zeiten, Völker und Zonen sei; daß ihr gerade als der vollgenügenden Religion aller Orte und aller Zeiten keine Entwicklung zustehe, daß sie vielmehr durch Entwicklung nur verbildet und zu ihrem Berufe untauglich gemacht werden könne, kurze daß geoffenbarte christliche Religion und Entwicklung absolute Gegensätze seien.

Allein diese Auffassung vom Christentum und seiner Stellung in der Menschheitsentwicklung ist vollständig falsch, sie beruht auf der fälschlichen Verabsolutierung einer einzigen zeitlichen Erscheinungsform des Christentums, die sich gegenüber anderen Formen und nicht zuletzt gegenüber dem Gesamtgehalte des Neuen Testaments rein willkürlich verhält, weil sie eine ungeschichtliche Begrenzung des Begriffes vom Christentum zugrunde legt.

Diese fehlerhafte Auffassung hat das Ansehen des Christentums als einer zum Universalismus bestimmten Religion auf das empfindlichste geschädigt und daher auch die Epigenesis der Universalreligion aus den historischen Anfängen des Christentums behindert. Sie tut dies fort und fort, indem gerade sie den heftigen Widersprüchen gegen die christliche Religion Vorschub leistet. Das erste dieser Momente, von dem zunächst eingehender die Rede

sein soll, versäumt es, die bereits von der Aufklärungswissenschaft deutlich erkannte Notwendigkeit zu berücksichtigen, daß bei der Bestimmung des Wesens des Christentums in dem historisch gewordenen Bestand der urchristlichen Überlieferung Sonderungen vorgenommen werden müssen, die zu einer Unterscheidung von Wesenhaftem und Unwesenhaftem oder von Kern und Schale führen.

Die traditionell gewordene Meinung über die Entwicklungsmöglichkeit des Christentums und über die Bindung echter Kirchlichkeit an einen willkürlich herausgegriffenen Punkt der Geschichte geht von der Voraussetzung aus, daß das Wesen des Christentums in eben der Form, die es nun einmal in der kirchlichen Theologie angenommen hat, auf die einzig mögliche Weise korrekt dargestellt sei, und hierzu gesellt sich die zweite falsche Annahme, als sei diese Darstellung und Erscheinung des Wesens dem „neutestamentlichen Christentum" gleich. Diese zweite Annahme erledigt sich mit dem Rückweis auf unsere frühere Feststellung, daß es ein neutestamentliches Christentum nicht gibt und daß jeder Versuch, das Christentum in Übereinstimmung mit dem Neuen Testament herzustellen, immer nur darauf hinauslaufen kann, eine Auswahl und Kombination von Elementen der verschiedenen neutestamentlichen Typen zu veranstalten oder aber sich ausschließlich für einen Typus zu entscheiden. Das letztere ist nun in keiner Weise auch nur annähernd kirchliche Gestaltung geworden. Stets hat sich die Kirche verpflichtet gefühlt, möglichst allen Auffassungen und Gedankengängen, die im Neuen Testamente vorliegen, durch Aufnahme in ihr System gerecht zu werden. Nur hat sie es stets in der irrigen Voraussetzung getan, als ob auch im Kanon die verschiedenen Typen nur Teile eines einzigen, wohlgeordneten, einheitlichen Systems und einer

einzigen, gerundeten Auffassung wären. Aber auch bei dieser Arbeit hat es in der Kirche nie sein Bewenden gehabt, und deshalb muß rückhaltlos gesagt werden, daß die Kirche auch nicht einmal den Versuch gemacht hat, das „neutestamentliche Christentum" zu realisieren. Christentum im Sinne der reinen neutestamentlichen Religion, ob es sich nun um die Bevorzugung einer seiner Formen oder um die Zusammenfassung seiner sämtlichen Richtungen handelt, ist überhaupt nur in einigen Sekten wirklich geworden.

Innerhalb der christlichen Kirche ist das offizielle Christentum nie etwas anderes gewesen als eine in der Regel ziemlich kunstvolle Verschmelzung von neutestamentlichen Religionsformen mit der Weltweisheit. Und zwar ist die maßgebende Philosophie, mit der schon in Origenes und Augustin die christliche Religion ihre nachhaltige und bedeutungsvolle Synthese einging, die von diesen beiden Männern bekämpfte und im Kampfe zugleich angeeignete neuplatonische. Diese Synthese trat aber erst ein, nachdem der christliche Glaube von seinen anfänglichen starken apokalyptisch-mystischen Beisätzen sich gereinigt hatte. An die Stelle dieser Elemente trat dann eben die philosophische Auffassung des biblischen Heilsgedankens. Mit fast allen Strebungen und Richtungen geistigen Lebens hat das Christentum Verbindung gefunden, nur in diesen Verbindungen wurde es Eigentum weiter Kreise. Es hat sich mit der platonischen Metaphysik ebenso wie mit der stoischen Ethik und Kosmologie und schließlich besonders andauernd mit der aristotelischen Theologie vermählt, die dabei ihrerseits mit der neuplatonischen Gotteslehre sich verschmelzen mußte. Und wieder konnte innerhalb des Protestantismus der Neuzeit das Christentum seine Fühlung mit den

modernen Menschen nur gewinnen durch die Verbindung mit der teils idealistischen, teils realistischen Philosophie, mit Kant und Hegel nicht minder wie mit neuesten naturphilosophischen Versuchen, und es befindet sich in dieser Hinsicht in einer noch nicht abgeschlossenen und noch nicht übersehbaren Arbeit. Die kirchlichen Ansichten verkennen in der Regel, daß die Auffassung des Christentums, die von ihnen als absolut und für die Folge unveränderlich erklärt worden ist, selbst auf dem Wege wirklicher geschichtlicher Veränderungsprozesse oder durch wirkliche Epigenesis geworden ist. Was für Theorien über Wert und Ziel der Welt hatte nicht schon in den ersten Jahrhunderten die philosophische Besinnung erfolgreich der Kirche angeboten! Was alles hatte außerdem staatliche und kirchliche Politik in die Dogmenbildung eingemischt — politische Treibereien, die mit der christlichen Frömmigkeit rein nichts zu schaffen hatten! Und weil die Politik sich zufällig mit einer dogmatischen Auffassung verband und sie siegreich hindurchführte und den Zeitgenossen diktierte, deshalb sollte diese dogmatische Form für alle Folgezeit verbindlich sein und bleiben. Weil die origenistischen Kreise der Politik unterlagen, deshalb sollte die Gestaltung des Christentums für alle Zeiten jenes Bundes mit der fortschreitenden Wissenschaft entbehren, den Origenes prinzipiell gefordert hatte? Und deshalb sollte das Christentum in alle Zukunft und in eben den Dogmen samt ihren Folgerungen bestehen, die gerade damals festgelegt wurden?

Nun, dann hätte die christliche Religion wahrlich nicht den geringsten Anspruch auf universelle Ausbreitung. Sie wäre dann auf eine enge Kulturgrenze festgelegt, die zudem längst vergangen ist und nicht wiederkehren kann. In der Tat ist daher auch eine absolute Festhaltung jenes altkirch-

lichen dogmatischen Standpunktes keiner späteren Zeit und keiner Konfession möglich gewesen. In Wirklichkeit hat sich trotz der vorgeschriebenen engen Gebundenheit an die altkirchliche Form das Christentum jedes Zeitalters dennoch seine eigene neue, zeitgemäße Form suchen müssen. Das Christentum zeigt sich nie als eine so geschlossene und eng umschriebene Erscheinung, daß man von ihm sagen könnte: sit ut est, aut non sit. Es liegt in zahlreichen Institutionen und Systemen von Konfessionen, Sekten und freien Gemeinschaften vor, und es lebt daneben in individuellen Prägungen ein vielgestaltiges Dasein. Alle diese Formen sind aber nichtsdestoweniger Christentum oder enthalten Christentum und müssen dann wenigstens a parte potiori als christlich bezeichnet werden, denn die geistigen Synthesen, die zu neuen Gestaltungen der Religion führen, sind etwas Notwendiges für die Existenz und Geltung der bestimmten Religion in menschlichen Gruppen und Gemeinschaften. Das rührt vor allem daher, daß der denkende Kulturmensch nicht nur, wie einige meinen, die Religion als bloße Gefühlssache wünscht und sich zu ihr als einer so beschaffenen Größe wendet, sondern daß er in der Religion gerade auch die Ausfüllung seiner intellektuellen Bedürfnisse erstrebt und daher mindestens nebenbei befriedigt sehen will. Eine Richtung des Gemüts allein genügt ihm in den Fragen von Sein oder Nichtsein nicht, wenn nicht auch der Verstand diese Richtung zu billigen vermag. Die Religion muß auch und vor allem dem Kulturmenschen Weltanschauung sein, wie sie das sogar auf ihren primitiven Stufen war und ist.

Ja die Religion ist der Ausdruck einer Weltanschauung und kann deshalb wiederum nur in den Weltanschauungen der Individuen ihre vollwertige Resonanz fin-

den. Religion ist und will und soll sein neben dem Gefühlsleben Weltanschauung. Sie muß sich entweder mit den vorhandenen Weltanschauungen einigen oder außer ihnen stehen und dann auch außerhalb der Individuen, die jene Weltanschauungen teilen, oder sie muß in diesem Falle einen halben Pakt als günstigen Erfolg ansehen. Das letztere geschieht leider nur zu häufig innerhalb unserer Moderne, wie auch schon in früheren Zeiten, und das Ergebnis solcher Halbheit ist in der Theorie die Unklarheit und in der Praxis die Meinung, daß ein bischen Christentum ganz annehmbar sei, daß aber wirkliches Bekenntnis zum Christentum den Bruch mit dem Weltleben und mit einer modernen Weltanschauung bedeutet. Der Grund dieser verbreiteten Unklarheit ist eben darin zu sehen, daß man über das Wesen des Christentums und seine wesentliche Entwicklungsfähigkeit keine Vorstellung besitzt, sondern in der alten Theorie von der thetisch und formell genau festgelegten absoluten Religion befangen ist. Dafür, daß diese Theorie eine Illusion ist, haben wir immer wieder auf das Neue Testament selbst zu verweisen mit seinen verschiedenen Prägungen und Synthesen. Niemand, der zugibt, daß der neutestamentliche Kanon in erster Linie die Quelle für die Ermittelung des Wesens des Christentums sei, kann angesichts der Zusammensetzung dieses Kanons andere Prägungen und Synthesen, die während der weiteren Geschichte sich darbieten, von der Hand weisen, ohne sich grundsätzlicher Inkonsequenz schuldig zu machen.

Ebensowenig jedoch, wie das „neutestamentliche Christentum" sich zu einer absoluten Religionsform eignet, ist das bei irgendeiner in der späteren Entwicklung aufgetretenen Form der Fall. Eine neutestamentliche Gestalt des Christentums, etwa die Religion Jesu, könnte nur dann

in jeder Hinsicht die zur immerwährenden Dauer bestimmte, absolute Religion sein, wenn sie eine übergeschichtliche Größe wäre, die das Christentum allerdings nach jener Art kirchlicher Theorie sein soll. Die Ausführungen des vorigen Kapitels haben indessen die Unzulässigkeit solcher Annahme schon dargetan. Das Christentum beruht nicht auf einer magisch vom Himmel herniedergesendeten und unveränderlichen, weil endgültig und unmißverständlich formulierten Offenbarungsmaterie. Vielmehr ist es eine auf historischem Wege innerhalb bestimmter historischer Verhältnisse und unter dem Zusammenwirken einer Reihe von historischen Faktoren entstandene Religion. Und seine verschiedenen Gestaltungen, von denen schon aus seiner ersten Zeit das Neue Testament Zeugnis ablegt, sind der deutliche Beleg für die Unzulänglichkeit irgendeiner momentanen Form, die es annahm. Denn jede historische Gestalt ist einmalig und individuell, weil sie in ihrer Besonderheit durch den korrelativen Zusammenhang alles historischen Geschehens und aller darin zusammenfließenden Einzelbedingungen so genau bestimmt ist, daß sie mit ebendenselben Eigentümlichkeiten nicht wieder wirklich werden kann.[1]) Daher paßt das Christentum mit den Eigentümlichkeiten seiner Anfangszeit in keine spätere Zeit, und es paßt ebensowenig mit der Prägung, die es irgend einmal besaß, in eine wiederum spätere Zeit hinein.

Aus diesem Grunde kann man sich auch nicht mit der beliebten Aussicht schnell den Weg ebnen, es solle und müsse allein der Kern vom Wesen des Christentums festgehalten werden, während die Schale weggeworfen wer-

---

[1]) Vgl. E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums, 2. Auflage, S. 25.

den könne. Denn es ist eine Einbildung, daß man den Kern des Christentums aus seinen Hüllen herausschälen könne, um ihn zu bewahren, hierhin und dahin zu übernehmen und mit neuen Schalen zu umhüllen. Solche Loslösung des Kerns ist eine historische und psychologische Unmöglichkeit. Religionen sind auch psychologische Gebilde, in denen das Gesetz der Verkettung von Vorstellungen und Anschauungen untereinander gilt. Da gibt es keine Einzelvorstellung, die nicht mit den anderen organisch verwachsen wäre, und wenn es auch die zentrale Idee ist. Selbst die fremden Zutaten und die Anleihen, die eine Religion bei heterogenen religiösen und ethischen Gebilden gemacht hat, sind, sobald sie Bestandteile der neuen Religion geworden sind, mit diesen Teilen so innig verwachsen, daß eine reinliche Herausschälung doch nicht mehr das alte Gebilde, wie es zuvor gewesen, erkennen läßt. Die religiöse Psyche eignet sich keine Bestandteile einer fremden Religion an, ohne sie ihrem Vorstellungskreise wirklich zu assoziieren und dabei umzubilden. Und da zu keiner Zeit der Kern der christlichen Religion ohne Einkleidung freigelegen hat, da er stets einen Zelleib von Vorstellungen und Anschauungen, sowie eine nicht ganz undurchlässige Schalmembran um sich hatte und folglich in organischem Kontakt sich befand, so war er auch immer an Prozessen der Eingliederung und Assimilierung teils aktiv, teils passiv beteiligt. Mag daher die Suche nach dem Kerngehalt oder der Idee einer Religion von dem Erfolg gekrönt sein, daß man aus einer Phase, und zwar vielleicht bei einer historisch-prophetischen Religion am zutreffendsten aus ihrer Anfangsphase, das Wesentliche ermittelt, so bleibt jenes bloßgelegte Wesensinnere dennoch mit den assoziierten Vorstellungen behaftet, durch sie bedingt und gefärbt. Der Kern ist in jeder Phase

mit den streng umrissenen, historischen Bedingungen aufs innigste verwachsen, und zwar in einer solchen Weise, daß er ohne dieselben gar nicht bestehen kann, sondern nur in und mit ihnen. Religion ist nun einmal kein lebloses Gebilde, sondern ein lebendiges, organisches, und ihr Kern steht daher ganz ähnlich wie der Kern einer organischen Zelle in unlöslicher Lebensgemeinschaft, er erhält und ergänzt aus dem Protoplasma seine Nährstoffe, sein Chromatin und Pyrenin, wie umgekehrt er selbst die Initiative gibt zur Umbildung der ganzen Zellsubstanz aus Veranlassung eines Vorgangs außerhalb seiner selbst. Er beherrscht zwar den größten Teil des organischen Prozesses des Zelllebens und der Zellveränderung, aber er ist selbst nicht ohne den Zelleib und sogar weiterhin nicht ohne den Austausch mit der Außenwelt mittels der osmotischen Hülle.

Überdies ist die Frage nicht ganz einfach, nach welcher Methode, respektive aus welchem historisch wirklichen Objekt der Kern herausgenommen werden soll. Ist es die Religion Jesu oder die Predigt des Paulus oder die evangelische Geschichtskonstruktion des vierten Evangeliums, die den echten Kern birgt? Ist es ein allen drei Anschauungskreisen Gemeinsames, das den Kern ausmacht? Gesetzt, wir hätten das Gemeinsame entdeckt und es ließe sich etwa in den Worten ausdrücken, daß den Menschen ein neuer und wirklich bis ans Ziel führender Weg der Gottesgemeinschaft eröffnet sei; gesetzt, es wäre möglich, diesen allgemeinen Satz als die Grundformel des Neuen Testaments herauszustellen: dann wäre erstens die Differenz schon vorhanden, wenn nur eine nähere Definition der Gottesgemeinschaft gegeben werden soll. Denn sie ist einmal das innige Verhältnis des Vertrauens, wie es ein Kind zu seinem Vater oder zu seiner Mutter hat, sie

ist aber auch zum anderen das Ergebnis eines Adoptionsaktes, und sie ist das Verhältnis des freigesprochenen Schuldners, von anderen Bildern ganz zu schweigen. Zweitens sind wir in einem ähnlichen Konflikt, um den einfachsten und gemeinsamen Ausdruck für die Bezeichnung des Mittels zu finden, das den Weg für den einzelnen Menschen zugänglich macht. Jesus knüpft es an die Sinnesänderung und an das „Werden wie ein Kind", Paulus an das mystische Mitsterben und Miterstehen mit dem Christus, Johannes an das mystische Genießen Christi und den dadurch ermöglichten Vollzug der „Geburt von oben". Die Vorstellungen sind jedesmal in anderer Gesellschaft, und selbst was Bild ist und was Sache, was realer Glaubensgegenstand und was Symbol oder Beiwerk, ist nicht eindeutig zu erhärten. Daher hat man auch zu verschiedenen Zeiten verschiedenes als Kern und als Schale bestimmt. Mit den rationalistischen Ideen wird heute niemand mehr das Wesen des Christentums beschreiben wollen. Über dem Suchen nach dem reinen Kern und der nüchternen Idee geht der lebensvolle historische Zusammenhang verloren; aber es geht damit auch das Prädikat des Kerns selbst verloren, der eben gar nicht so „rein" ist, weil er ein lebendiger ist und als solcher in Lebensgemeinschaft mit seiner Umgebung steht, die man wohl leichtherzig für eitel Schale und Hülle ausgibt und die doch für den Kern selbst wesensnotwendig ist. Der Kern ist durch diese Bestandteile in seiner Erscheinungsart, in seiner Existenz und Lebenskraft mitbedingt. Sind nun jene Bestandteile, die man als Schale bezeichnen möchte, als zeitgeschichtliches Kolorit relativ, veränderlich, wechselnd, so ist auch der Kern selbst in demselben Maße, in dem er durch jene Größen notwendig bestimmt ist, in die Relativität, die

Veränderlichkeit und den Wechsel hineingezogen. Unter neuen zeitlichen Bedingungen muß er selbst ein neues Aussehen annehmen.

Aber freilich, diese Erwägungen zeigen nur, daß es unmöglich ist, die Scheidung zwischen Kern und Schale an einer bestimmten zeitlichen Gestalt des Christentums wie z. B. an den neutestamentlichen Typen reinlich durchzuführen und den Kern selbst in einer solchen unverhüllten Nacktheit zu isolieren, daß man ihn als das absolute Wesen des Christentums säuberlich präparieren und im gegebenen Falle mit notwendiger Einkleidung ausstatten könnte. Allein diese methodische Unmöglichkeit der Herausschälung des Kernes bedeutet noch nicht, daß man auf die Versuche zu immer deutlicherer Erkenntnis des Kernes verzichten müsse. Diese Aufgabe zu vernachlässigen, wäre ein Unrecht gegen den Kerngehalt selbst, dessen Wirksamkeit umso größer sein kann, je mehr er von den nicht wesensnotwendigen Zutaten befreit ist und in die rechte, zeitgemäße Verbindung von gesicherten Auffassungen versetzt werden kann. Je weniger dies letztere ermöglicht wird, eine desto willkürlichere Eklektik aus dem überlieferten Bestande geschichtlichen Christentums ist die Folge, wobei dann dem Subjektivismus ein breiter Spielraum gewährt werden muß. Daß der Kern infolge seiner Beziehung zur Schale nicht rein wahrnehmbar ist, bedeutet nicht, daß die Durchforschungen seiner Erscheinungsform gänzlich erfolglos sind, noch daß er infolge der Relativität keine eigene Existenz besitze. Denn der Gedanke der Relativität, von dem hier die Rede ist, bedeutet, wie Troeltsch treffend ausführt, „nur, daß alle geschichtlichen Erscheinungen in der Einwirkung eines näher oder entfernter wirkenden Gesamtzusammenhanges besondere, individuelle Bildungen

sind, daß daher von jeder aus der Blick auf einen breiteren Zusammenhang und damit schließlich auf das Ganze sich eröffnet, daß erst ihre Zusammenschau im Ganzen eine Beurteilung und Bewertung ermöglicht."[1]) Der Kern selbst kann dennoch als eine an und für sich bestimmbare Größe angesehen werden. Sein Wandel ist nicht durch eine ihm immanente Triebkraft veranlaßt, sondern durch die Relation mit der Umgebung, und diese Relation ist, namentlich wegen der individuellen Faktoren, nicht berechenbar. Nichts anderes aber heißt die wandelbare Erscheinung des Kernes, als daß er in keinem Moment der Geschichte von den Eigentümlichkeiten der jeweiligen Lage frei sein kann. Um den absoluten Kern zu finden, müßte man von aller Geschichte abstrahieren und gleichsam Metahistorie treiben. Da sie unmöglich und der Blick in ein Jenseits der Geschichte dem wissenschaftlichen Blick nicht geöffnet ist, so ist der absolute Kern, der allen Besonderungen des Christentums zugrundeliegend zu denken ist, nicht reinlich zu ermitteln und zu beschreiben. Wiederum aber folgt daraus nicht, daß die Anstiege in den geschichtlichen Gestaltungen des Christentums regellos oder allein durch die äußeren Faktoren veranlaßt sind und durch den Kern nicht ihre Bedingtheit empfangen. Man darf demnach auch in der christlichen Geschichte nicht bloß ziel- und richtungslose epigenetische Prozesse sehen, in denen keine normative Gestalt der christlichen Religion sich emporringe, und in denen überhaupt keine Norm vorhanden sei, die für die Gestaltung des Christentums in der Gegenwart gewertet werden dürfte. Nur außerordentlich erschwert ist der Bezug der Norm aus den wechselnden Gestalten der christlichen Religion,

---

[1]) Troeltsch, Absolutheit, S. 57.

da der Kern stets mit den zeitgeschichtlichen Bedingtheiten verschmolzen ist und sein muß.

Die Arbeit einer bewußten Weiterbildung des Christentums ist demnach eine aus mancherlei Gründen sehr schwierige. Es ist nicht möglich, das „germinal principle“ des Christentums aus seiner Urgestalt herzunehmen und, um die moderne Religionsform zu prägen, dies Keimprinzip in die moderne, wissenschaftlich gesicherte Betrachtung von Welt und Leben einzustellen. Ich sehe hier völlig davon ab, daß diese Leistung schon wegen der Verworrenheit, die zu jeder Zeit über ihre wirklichen Triebkräfte herrscht, und wegen der Vieldeutigkeit der Prinzipien der Moderne undurchführbar ist. Ich beschränke mich hier lediglich darauf, von dem bisher erörterten Gegenstande aus die Frage der Epigenesis des Christentums zu beleuchten. Da ist aus den Betrachtungen über die erste Erscheinungsform und über die Kerngestalt des Christentums deutlich, daß der Keim nicht als ein der fortgehenden Entwicklung immanentes und sie in der Zielrichtung bestimmendes Keimprinzip anzusehen ist, das ganz bestimmte Bildungen von sich aus durchsetze und sich zum Baume auswachse, Ast um Ast zur Seite und einen Mittelstrang als Spitze emportreibend. Vielmehr geht der Kern selbst fort und fort neue Synthesen ein, so daß der schon im Neuen Testament durchweg durch die zurückhaltenden Teile der überwundenen, aber doch nicht mit einem Striche unwirksam gemachten Religiosität und Erwartung ebenso bestimmt ist, wie durch die fortwährend hervorbrechenden Gegensätze, die sein Wesen zu beirren suchen. Allein all diese hemmenden oder verdunkelnden Momente sind deshalb noch keine lästigen Beigaben, die besser fehlen könnten; denn nur mit ihrer Hilfe gelangt der Inhalt des Neuen

Testaments zu Gestalt und Darstellung. Wenn sich demgemäß auch die keimhafte Urgestalt des Kernes nicht präzis wird fixieren lassen, so ist doch seine Tendenz oder die Zielstrebigkeit seines Gehaltes, mit der er sich in konkreten Verhältnissen hier und dort auswirkt, erkennbar.

In jedem der neutestamentlichen Typen ist deutlich, daß das Christentum in erster Linie Erlösung bringen will, und zwar Erlösung von der Sünde oder der Gottesferne, sowie von dem Druck der Übel, zugleich positive Versetzung in die Gottnähe und Vermittlung neuer, höherer Lebensinhalte und Lebenskräfte. Es stellt sich niemals auf den Standpunkt einer gesetzlichen Ethik, sondern es nimmt immer einen Gegensatz zu ihr ein. Aber es wäre schon zu viel gesagt und wäre eine gewaltsame Harmonisierung der Typen, wenn man überall die Behauptung der Unfähigkeit, aus eigener Kraft den Entschluß zur Umkehr zu bewirken oder Gutes zu erreichen oder höhere Lebensinhalte mit Erfolg zu erstreben, ausgesprochen finden wollte, gleich als läge dem Christentum in jeder seiner Urformen der Gedanke einer völligen Verderbtheit und einer in deren Folge eingetretenen Untüchtigkeit zugrunde.

Jesus hätte nicht mit seiner einfachen Aufforderung zu Reue oder Sinnesänderung und mit schlichter Mahnung die Betätigung des Guten verlangen können, wenn er eine solche Theorie von der Sünde besessen hätte. Freilich ist er überzeugt, daß in der Regel gewisse Lebenserfahrungen und Enttäuschungen erst den Weg zur kindlichen Hinwendung zu Gott weisen. Aber er scheint anderseits nicht einmal davon überzeugt zu sein, daß bei jedem Menschen ohne Ausnahme der Durchgang zur Ergreifung der höheren Lebensinhalte durch die „Reue" gefunden werden muß. Jedenfalls, daß die eigene Anstrengung gar nichts

zuwege bringt und daß lediglich der irgendwie sakramentell vermittelte Empfang einer übernatürlichen Gnade die Umwandlung des unfähigen in einen fähigen Willen bewirkt, das hat Jesus, soweit wir aus den Evangelien wissen, nie geäußert. Vielmehr ist in diesem Punkte ein bestimmter Unterschied zwischen Jesus und Paulus zu konstatieren. Aber gerade dieser Unterschied zeigt sich bei näherem Zusehen als ein nicht zwar bloß formaler, jedoch als ein solcher, der durch die Berücksichtigung verschiedener religiöser Individualitäten und individueller Anlagen bedingt ist. Denn in diesem Falle wird die gleiche Grundanschauung nur in verschiedener Wendung vorgetragen, so zwar, daß, wer die eine Wendung sich zueignet, der anderen nicht eben nahe stehen kann, aber wieder so, daß das nämliche religiöse Ergebnis erzielt werden kann bei der einen wie der anderen Wendung. Beide Male ist ein sittliches Handeln ins Auge gefaßt, das in einer Gottinnigkeit oder in einer innigen Verbindung mit den göttlichen Kräften zustande kommt. Jesus versichert, daß die Schuld nicht von Gott trennt, sofern die Sünde vergeben wird, und daß „dem, der da glaubt" alle Dinge möglich sind. Indem Jesus die „Zöllner und Sünder" nicht als von Gott prinzipiell getrennte Menschen ansieht und sie nicht als „Kranke" beurteilt, vielmehr ihnen die Vaterliebe Gottes als gewissen Besitz zeigt, gibt er ihnen, gibt er den einfachen Volksgenossen jenes hohe Bewußtsein ihrer Zugehörigkeit zur Quelle aller Kraft, welches zum starken Bewußtsein sittlicher Leistungsfähigkeit sich entfalten kann. Paulus hingegen zeigt, wennschon auch er den Menschenwillen mit der höchsten Kraftquelle in Verbindung bringen will, die Vermittlung in Christus, der teils im mystischen Erlebnis, teils im Glauben ergriffen wird. Das Gemein-

same bleibt aber die von den äußerlichen Geboten und Forderungen losgelöste Sittlichkeit und ihre Erfüllung mittels der religiös gewonnenen Kraft und Einsicht ins Gute. Die Gottesgemeinschaft besteht, sie ist eine Wirklichkeit; so lautet das christliche Evangelium. Und die Gottesgemeinschaft ist die Wurzel der wahren, freien Sittlichkeit, die nicht nach links und rechts schielt, und nicht nach Formeln und Vorschriften ängstlich ausspäht: das ist das Wesen christlicher Sittlichkeit.

Der ganze Entwicklungsgang des Christentums ist nur verständlich, wenn es von seinem Anfang her Motive der Neubildung besitzt, die selbst schon einem andersartigen Kulturkreise angehören. Der historische Beweis dessen liegt in der Tatsache, daß es sich bald um ganz fremde Kulturzentren herumsetzte und in deren Milieu nachhaltigen Eingang fand, wobei das Gottmenschheitsverhältnis auf immer neue Weise erfaßt und durch immer neue Instanzen vermittelt gedacht wurde, ohne daß der Grundgedanke selbst, der Gedanke der Gottmenschheit oder Gotteskindschaft, abhanden gekommen wäre. Wohl aber ist in diesen Prozessen eigenartiger Gestaltung jenes Grundgedankens die rückläufige Bewegung kein seltener Vorgang. Vor allem wird nämlich der Empfang der Gnade und die Herstellung eines gottinnigen Verhältnisses für die Menschenseele noch während dieser Geschichte des christlichen Geistes oft an ein auf alttestamentliche Weise vorgestelltes Sühnopfer geknüpft, sofern der Tod Jesu Christi nach dem alttestamentlichen Opferschema seine Bedeutung als Sühnopfer erhalten hat. Dabei wußte sich die Christenheit im besten Einvernehmen mit dem Neuen Testament und vorzüglich mit dem Apostel Paulus; es war indessen, wie schon gezeigt wurde, nicht einmal eine von Paulus

erstlinig oder originell angestellte Betrachtung, die hier zum Zentrum christlicher Gedankenbildung und zum Angelpunkt der Erlösungsidee gemacht war. Diese eigentümliche Theorie über den Tod Jesu, die erst im Mittelalter durchgebildet wurde, ist ein Versuch, die christliche Erlösungs- und Versöhnungsidee für eine gesetzlich-juridische Anschauung des Lebens bereit zu stellen, die auch sonst an „Gottesurteilen" den rechtlichen Wert von Menschen erprobte. Jene Theorie für den Mittelpunkt des christlichen Glaubens erklären, das hieße, eine bestimmte einzelne und aus gewissen Voraussetzungen heraus möglich gewordene Anschauungsweise über die Vermittlung der Gotteskindschaft an die Stelle der Gottesnähe selbst setzen, die doch allein das Wesentliche bleibt. Ja, die Betrachtung des Todes Jesu als eines sühnenden Opfers und einer Strafe für Sünde liegt dem Christentum an sich genau so fern, wie der Ansicht Jesu die Vorstellung, daß irgendwelche katastrophalen Ereignisse oder anderweitige Übel als Sündenstrafen angesehen werden dürften. Es kann also nicht zum Wesen des Christentums gerechnet werden, daß es eine Opferanstalt einrichten oder an die Anerkennung eines historischen Opfers das gottinnige Leben binden will. Das Judentum konnte eben deshalb, weil es einen bestimmten gesetzlichen und zeremoniellen Charakter an sich trug, nicht zur Universalreligion werden, und erst nachdem es bei seinem Durchgang durch die weite Völkerwelt aus der Not seiner Existenzfrage die Tugend der Abstreifung jener partikularistischen Hemmnisse gemacht, hat es sich mit seinem monotheistischen Glauben innerhalb der Völkerwelt heimisch machen können. Das Christentum ist aber seinem Ursprunge nach von partikularistischen Hemmnissen frei und auf Universalität angelegt.

Ist nun in dieser seiner Freiheit und somit auch in seinem universalistischen Zuge sein Kernwesen zu erkennen, dann muß es als Abirrung von seinem Wesen bezeichnet werden, falls irgendwo im Laufe seiner Geschichte wieder Riten und Meinungen seinem Wesen zugefügt werden, die eine partikularisierende Wirkung haben. Nicht solche Theorien und Riten fremder Kulturkreise dürfen von seinem Wesen angeeignet werden, die die Geltung des Christentums auf eine einzelne Anschauungssphäre und Kultursphäre einschränken. Nicht seinem Wesen können oder dürfen sie einverleibt werden, da sie nicht dauernd, sondern nur zeitweilig, gleichsam als Anschauungsmittel, der Verdeutlichung der christlichen Idee zu dienen vermögen. Eine wirkliche, innerliche Verbindung kann das Christentum nur mit solchen Zügen fremder Religionen eingehen, die schon an sich universalistischer Art sind, und diese Züge tragen wesentlich zur Epigenesis des Christentums bei, weiten und stärken seinen Charakter. Die anderen Züge können zwar auch mit ihm vereinigt werden. Allein sie bedeuten dann nicht die Entfaltung des Wesenskernes, sondern bloß einen Schritt zur Einbürgerung des christlichen Kerngedankens innerhalb eines bestimmten religiösen Auffassungsvermögens, und mit der Fortbildung dieses Vermögens, die das Christentum selbst hervorruft, fällt ihre Bedeutung hin. Daß in der hellenischen Welt eine Verquickung des Christentums mit dem Mysterienwesen vorgenommen wurde, bedeutete die Schaffung einer Grundlage für die Aneignung des christlichen Geistes von einem Menschheitskreise, der in den Mischkulten, Weihungen und religiösen Prozessionen die religiöse Befriedigung zu suchen gewohnt war, zumal diese Kulte die Idee wirklicher Einigung mit der Gottheit vertraten. Diese Vermählung des christ-

lichen mit dem Mysteriengeist hat eine tiefgreifende historische Entwicklung heraufgeführt, die in der Anschauung der christlichen Kirche als Sakramentsanstalt gipfelt und in der katholischen Kirche wie auch in der orthodox-anatolischen Kirche ihre Ausprägung empfangen hat. In der westlichen Gründung der katholischen Kirche trat die Vermählung des christlichen Geistes mit der juridischen Auffassung vom Wesen des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft hinzu. Sie bedeutete hier eine notwendige Form der Prägung der christlichen Gedanken von Gnade und Freiheit innerhalb der Rechtsordnung des römischen Reiches. Und hierbei war es folgerecht, daß das Christentum den Gedanken bildete, daß die Kirche als „Gottesstaat" sich über die Erde ausbreiten müsse und daß die Rechtsordnung der Kirche zugleich die Erzieherin der Völker werden solle.

Wesentlich anders wieder erfaßte der germanische Geist, dem zunächst die neue Religion im mysterischen und juridischen Typus nahe gebracht war, den Geist des Christentums dann, als in den nördlichen Regionen die Epoche der selbständigen Aneignung begann. Das in der germanischen und nordischen Theologie hervortretende starke Bewußtsein von der Notwendigkeit des sittlichen Ernstes und das Gefühl für die gleichwohl harte Tragödie des Guten in der Welt kamen der ursprünglichen Betonung des christlichen Schuldgefühls entgegen. Aber diese Stimmung mit dem düstren Unterton der Schwachheit des guten Prinzips und mit dem bloß in die Ferne weisenden Ausblick auf eine neue Welt blieb hinter der Lebensfreude und sittlichen Zuversicht Jesu zurück, während die paulinische Sündenpredigt verwandter erschien. Und um so echter war infolge der schwer empfundenen Disharmonie

zwischen der schuldvollen Wirklichkeit und dem lichten Ideal der Anschluß an das christliche Idealbild, an die Persönlichkeit Jesu Christi, der evangelisch und paulinisch zugleich unterbaut wurde. Und während seiner Entwicklung in dieser Form, die den juridischen Charakter ausschaltete und den mysterischen einschränkte, ist dann auch jener schon oben in der deutschen Aufklärung erwähnte Gedanke erlebt worden, der eine Erneuerung des alten griechisch-christlichen Verständnisses Jesu ist. Denn die frühzeitige Verschmelzung des griechischen Glaubens mit dem philosophischen Geiste des Hellenentums vollzog sich auf dem Fundament, das durch den Gedanken der Pädagogie des göttlichen Logos gelegt wurde. Dieser Gedanke war von außerordentlicher Bedeutung schon in der alten christlichen Zeit gewesen für die Ausgestaltung des christlichen Universalismus. Durch den philosophischen Logosgedanken, der nunmehr das Walten der Gottheit mittels ihrer wesenhaften Weltvernunft zum Zweck der Durchgöttlichung der Welt und sonderlich der Menschenseele besagte, wurde das Christentum in seinen verhältnismäßig jungen Tagen in die religionsphilosophisch-kosmologische Betrachtung eingereiht, an deren Ausbildung die griechische Spekulation seit Jahrhunderten arbeitete. Auf diesem Boden philosophischer Spekulation konnte das Christentum den Vergleich mit der Fülle anderer Religionen aushalten, wenn es seine eigene Logosnatur zu bewahren imstande war, und das hieß nicht weniger als seine göttliche Herkunft. Wie der griechische Optimismus die vorchristlichen Religionen als Schöpfungen des göttlichen Logos oder als Keimlinge aus den Samenkörnern des Logos beurteilte, so wurde auch das Christentum zur Logosreligion und konnte in diesem Sinn als göttliche Stiftung vom griechischen Geiste verstanden

werden. Sofern sich dann zeigen ließ, daß eben der göttliche Logos es ist, der in dem Anfänger des Christentums wirksam oder vielmehr „Fleisch geworden" war, erschien diese Religion als die Vollendung der bisherigen religiösen Entwicklung, als der Höhepunkt religiösen Auffassens und Erlebens, als die ersehnte Form der Religion.

Von ungeheurer Wichtigkeit für das Ansehen des Christentums als Universalreligion in der Neuzeit ist die erneute Wertschätzung dieses Gedankens geworden. Jetzt nimmt er die Form an, daß das Christentum von vornherein in die allgemeine Entwicklung des religiösen Geistes einzubeziehen sei. Er entreißt es der unheilvollen Isolierung, die außer ihm nichts Gutes erkennen will und dadurch dem vernünftigen Denken den Anschluß ans Christentum erschwert oder unmöglich macht. Lessings Theorie von der Erziehung des Menschengeschlechts bedeutete zunächst eine Wiederholung und Verengung der alten Anschauung, da der Dichterphilosoph die pädagogische Tätigkeit Gottes auf die biblische Geschichte einschränkte. Die Aufklärung im ganzen aber hat dahin gewirkt, daß die göttliche Offenbarung nicht an einem einzelnen Punkte der Menschheitsgeschichte, sondern in dem vom göttlichen Geist getragenen lebendigen Fortschritt der religiösen Idee erblickt werden konnte. Dadurch ist dem modernen Geist, der seinen Blick auf die Menschheit als ganze richtet und die geistigen Güter dieser großen Menschheit mit vorurteilsfreiem Auge prüfen will, eine objektive Besinnung über den Wert des Christentums möglich geworden.

Diese Erweiterung des christlichen Horizontes über den kirchlichen hinaus ist nicht das letzte Mittel, durch welches das Christentum in der modernen Welt seinen Platz

behauptet. Die Signatur der modernen Kultur entstammt teils einem ausnehmend geschäftigen Industrie- und Erwerbsleben sowie einer rasch aufgestiegenen Technik, teils einer durch die Erfahrungswissenschaften bestimmten Welterkenntnis. Jenes praktische und dieses theoretische Moment haben der Moderne das Charakteristikum eines hervorragenden Wirklichkeitssinnes aufgeprägt, der den Dingen und Begebenheiten ins Gesicht schaut und sie auf ihren Ursprung untersucht. Die Folge für die Erkenntnistheorie und für die Weltanschauung ist, allgemein ausgedrückt, eine starke Reduzierung der metaphysischen Ideen. Viele Erscheinungen, die vordem auf metaphysisch beschriebene Kräfte zurückgeführt wurden, werden den Menschen unserer Tage dadurch deutlicher, daß die immanenten Triebe und die immanent wirkenden Ursachen erforscht werden. So ist die Naturforschung immer tiefer ins Innere der Naturwerkstätte hineingestiegen und hat mittels vervollkommneter Apparate die Welt des Allerkleinsten ebenso wie die ungeheure, respektive grenzenlose Ausdehnung des Universums entdeckt, kurz die unermeßliche Ausdehnung der physischen Welt ins Kleinste wie ins Größte. Eine naturphilosophische Spekulation, die im Altertum an den Namen des Demokrit geheftet war und auf lange Zeit, zunächst bis auf Lucretius Carus, ohne namhafte Weiterbildungen blieb, kann von neuem und mit umfassenderer Erkenntnis die Umrisse des Weltbildes zu zeichnen versuchen.

Zunächst zeigt sich die Wirkung dieses Empirismus oder Wirklichkeitssinnes in der Naturbetrachtung, sofern die mittelalterliche deduktive Naturdenkung durch empirische Naturforschung ersetzt wurde. An die Stelle eines dogmatisch fertigen Weltbildes trat ein unfertiges. Denn sowohl das Bild der organischen Welt wie das der anorga-

nischen ruht auf Hypothesen, die zwar bisher immer mehr zu Axiomen erstarkt sind, aber gleichwohl noch nicht zu sicheren Sätzen haben erhoben werden können. Allein dessenungeachtet hat das neue Weltbild feste Umrisse, an denen die Ausführung der Idee des Christentums in unserer Zeit nicht vorübergehen kann. Alle Religion hat ja die Absicht, die Stellung des Menschen zur Welt zu bestimmen und dem Menschen innerhalb der Welt und gegenüber den hemmenden Motiven der Welt eine sichere Position zu verschaffen. So gewiß also alle Religion bei diesem Bemühen auf die Welt Rücksicht nimmt und eine Erkenntnis dessen, was die Welt wirklich ist, vollziehen oder als vollzogen voraussetzen muß, und so gewiß das Christentum dem Menschen seine Stellung in und gegenüber der Welt als einer Ganzheit garantieren will, hat die Darstellung des Christentums jederzeit die Aufgabe, diejenige Welterkenntnis zu ergreifen und zu verwerten, die mit dem Fortschritt des Erkennens überhaupt dargeboten ist.

Von der Natur ist der moderne Wirklichkeitssinn zur Geschichte übergegangen, hat auch hier mit der fertigen Geschichtsansicht gebrochen und mittels des geförderten Interesses an den Quellen das Fließende und Relative der geschichtlichen Vorgänge dargetan. So ward ein historischer Wirklichkeitssinn verbreitet, der nicht nur die graue Vergangenheit, sondern auch die frische Gegenwart unter den Gesichtspunkt historisch gewordener Wirklichkeit rückt und für das Verständnis der historischen Wechselbeziehung nach einem Bunde mit der Psychologie verlangt, um die gegenwärtigen Verhältnisse menschlichen Lebens als eine seelenvolle Wirklichkeit zu ergreifen und entsprechend danach die Triebkräfte der Vergangenheit zu entdecken. Der historische Wirklichkeitssinn hatte für die christliche Religion

die unmittelbare Folge, daß erstens ihre Quellen mit der Absicht durchforscht werden, ein genaueres Bild von der Entstehung des Christentums zu erreichen, daß zweitens das gegenwärtige Christentum aufhörte als die selbstverständliche Fortsetzung des ursprünglichen angesehen zu werden, und daß drittens die christliche Religion aus ihrer Isolierung herausgerissen und in ihrer tatsächlichen geschichtlichen Korrelation mit anderen Religionen zur Anschauung gebracht wird. Dazu kommt der mittelbare Einfluß, den die geschichtliche Anschauung in ihrer Verbindung mit der Philosophie auf die Behandlung der religiösen Frage gewonnen hat. Durch diese Verbindung ist die alle menschlichen Bestrebungen umspannende Gesellschaftswissenschaft entstanden, die auch die Religion und ihre Geschichte in die psychologischen Zusammenhänge der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins hineinzieht und unter Ausschluß des Wunders genetisch verstehen lehrt. Es fehlt freilich nicht an einem rüstigen Gegentrieb gegen die rein historische Deutung des Christentums, und der Gegentrieb setzt mit der Reaktion gegen den scharf zugespitzten Empirizismus und Historizismus ein. Die streng realistische Wendung zur empirischen Diesseitigkeit hat vielfach eine neue Mystik ausgelöst, die, so unklar sie sein mag, sich doch als ein Kind des Wirklichkeitssinnes ansieht, indem sie in seinem Interesse fordert, dem Untergrund alles Seins nahe zu treten und in den tiefen Born des Innenlebens hinabzusteigen. Allein dies ästhetisch sich anpreisende Bestreben, das der Religion aufzuhelfen und dem Christentum ein neues Fundament zu legen meint, flüchtet sich schließlich wegen seiner Haltlosigkeit in eine angeblich wissenschaftliche Metaphysik. An dieser Wandlung des mystischen Triebes wird jedoch nur das Recht der geschichtlich-ethi-

schen Anschauung um so deutlicher, die das persönliche Christentum im letzten Grunde immer wieder bei seiner persönlichen Darstellung in den schöpferischen Persönlichkeiten des Neuen Testaments und vor allem bei Jesus selbst anheben läßt.

Denn in diese Richtung treibt zugleich der andere bedeutsame Zug der Moderne, der Individualismus oder Personalismus, der sich auf allen Gebieten des Empfindens und Schaffens zeigt und in Goethe, Kant, der Romantik, Schleiermacher seine ersten großen Wortführer hatte. Daß er in der Tat ein Grundfaktor des modernen Bewußtseins ist, wird auch durch den auf den ersten Blick und seinem Namen nach antiindividualistisch erscheinenden Sozialismus nicht widerlegt. Denn wennschon sich die sozialistischen Bestrebungen durch zielbewußten Zusammenschluß und Leitung breiter Gesellschaftskreise seitens weniger verwirklichen, so bedeutet doch nicht diese Schablonisierung der Masse die Idee des Sozialismus, vielmehr liegt diese in der Geltendmachung des Persönlichkeitsrechtes von vielen, die sich desselben beraubt fühlen. Auf geistigem Gebiete ist aber seit dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts der Individualismus mit der Forderung des Rechtes persönlichen Seins- und Arbeitswertes und persönlicher Selbstentscheidung hervorgetreten. In der Moral nimmt er die Form der Autonomie an, die ein bloß von außen auferlegtes Gesetz ablehnt oder auf jeden Fall nur so weit gelten läßt, als es sich im Individuum kundgibt und in den Triebkräften des persönlichen Lebens bewährt. Auf die Religion angewendet bedeutet dieser Individualismus, daß das religiöse Verhalten von persönlicher Überzeugung getragen sein muß und deren Grenze nicht überschreiten kann. Bei der Wertschätzung des Individualismus ist

jedoch nicht zu übersehen, daß er in einseitiger Überspannung zu fehlerhaften Folgerungen geführt hat, indem er den Bruch mit dem Geschichtssinn der Moderne vollzieht, die Tradition, die Vergangenheit mit den in ihr erarbeiteten religiös-sittlichen Bildungen verachtet und selbstschöpferisch eine eigene Religion und Sittlichkeit erzeugen will. Diese Ausgeburt des Individualismus, die vielleicht gar auf eine „wissenschaftliche" Neureligion hinzusteuern meint, verläßt gerade den Boden der Wissenschaft, indem sie den aller Wissenschaft unerläßlichen Zusammenhang mit der vorangegangenen Geschichte des Menschengeistes, mit der Entwicklung der Menschheit und ihrer Kräfte, Güter und Ideale preisgibt und mit der Utopie rechnet, als könne überhaupt etwas bleibend Wertvolles und Kräftiges auf anderem Wege als dem des kontinuierlichen Fortschrittes und der Anpassung hervorgebracht werden. Hingegen kommt dem Individualismus und Personalismus unserer Zeit ein Christentum direkt entgegen, das als eine echt personalistische und individualistische Erlösungs- und Vollendungsreligion aufgefaßt werden kann, indem es Kräfte zeigen und finden lehren will, die den Wert des Individuums und seine Zuversicht auf das Leben in und mit der Welt heben. Allerdings wird mit der Betonung dieses echt individualistischen Geistes des Christentums der Boden des Vulgärchristentums überschritten und in ein weiteres, von vielen bereits erreichtes Stadium der Epigenesis des Christentums eingetreten.

Erfolgreich kann dieser Schritt nur sein, wenn das Christentum wirklich universalistisch aufgefaßt wird und eine nicht nur ihm, sondern vielen Religionen während ihrer Entwicklung eigentümliche Erscheinung ausmerzt, die dem Universalismus direkt entgegensteht, nämlich die Un-

terscheidung eines esoterischen und eines exoterischen Christentums. Während es den meisten antiken Religionen eigentümlich ist, diese Unterscheidung auszubilden und zu pflegen und dadurch ihrer eigenen Ausbreitung innerhalb des Volkes eine Grenze zu setzen, ist sie dem Christentum in seinen Anfängen offenbar fremd gewesen. Dieser Umstand allein zeigt zur Genüge, daß die christliche Religion auf einem ganz anderen Fundamente ruht als die antiken Religionen. Der Unterschied einer geklärteren religiösen Vorstellung, welche die Fortgeschrittenen für sich bewahren, und einer roheren Form ist schon in primitiven Religionen nichts Seltenes. Bei vielen australischen Stämmen ist er beobachtet, namentlich in der Gestalt, daß den Frauen die höhere Auffassung des göttlichen Wesens verschlossen bleibt. Zum Beispiel wird bei den Ngarigo nur den jungen Männern nach der Manneswеihe der Name des Schöpfergottes Daramulun samt einer Unterweisung über ihn mitgeteilt, während die Frauen, ob sie schon von seiner Existenz wissen, ihn doch nur als Pabang (d. i. Vater) kennen.[1] Die indischen Religionen haben sich zu ausgesprochenen Kastenreligionen entwickelt. Der Brahmanismus verzichtet demgemäß gleichsam grundsätzlich auf eine gemeinsame Heranziehung der weiteren Volkskreise zu seiner Frömmigkeitsübung; denn die ihm wesentliche Meditation über die metaphysische Beschaffenheit des Brahma und seines Verhältnisses zur Welt ist nur den metaphysischen Virtuosen möglich, aber nicht der großen Menge. Der Buddhismus gar ist schon von seinem Stifter als eine Ordensreligion gedacht, die die vom Brahmanismus ausgeprägte und von seinen Sek-

---

[1]) A. W. Howitt, The native tribes of South-East Australia (1904), p. 495, und zahlreiche ähnliche Beispiele ebendort.

ten nüancierte Weltflüchtigkeit auf den Schild erhob, so daß von vornherein der echt buddhistischen, mystischen Kontemplation und Zurückgezogenheit eine mehr äußerliche, weltförmige und das Erhabene in greifbaren Göttergestalten aufs neue symbolisierende Form an die Seite gesetzt werden mußte. Die Mysterienkulte machten die von ihnen verheißene Seligkeit oder Gottesnähe von der Übernahme bestimmter Weihungen und der Teilnahme an Riten und Prozessionen abhängig und errichteten eine Kluft zwischen ihren Anhängern und der übrigen Welt.

Dem Christentum ist der Trieb nach völliger Selbstausbreitung eigen. Denn Jesus kannte kein anderes Hindernis der Zugehörigkeit zum Gottesreiche als den stolzen, auf die Tugend und Gesetzlichkeit eingebildeten, der kindlichen Empfänglichkeit für das Göttliche widerstrebenden Sinn. Er verwarf diejenigen, welche selbst nicht ins Reich Gottes kommen wollen und welche zudem die anderen, die ihm zustreben, hindern hineinzukommen. Und ganz ebenso wie der Grundsatz der Gesetzesinnerlichkeit im Kampf mit der pharisäischen Praxis errungen worden ist, so ist auch der Universalismus, soweit er innerhalb der kurzen Lebensbahn Jesu herangedeihen konnte, durchweg aus den Erfahrungen erwachsen, welche Jesus auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit, ja schon mitten in der Krisis mit seinem Volk einerseits, mit einzelnen Heiden andererseits gemacht hat; Erfahrungen freilich, welche nur auf der Fortsetzung derselben Linie liegen, deren Anfangspunkt ihn als „der Zöllner und Sünder Geselle“ erscheinen läßt.[1]) Nicht minder war es dann der Apostel Paulus, der in den frühen Anfängen seiner Wirksamkeit den Partiku-

---

[1]) H. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, I, S. 231 f.

larismus grundsätzlich überwand und sich für den Universalismus bestimmte. Für die erhabene Stellung, die das Christentum über Judentum und Heidentum einnimmt, findet der Paulinismus die Formel, daß ein bis dahin verborgenes Geheimnis der ganzen Welt geoffenbart worden ist, und so deckt sich die Erhabenheit mit dem universalen Charakter, namentlich im Deuteropaulinismus.

Dennoch hat das Christentum gar bald dem Unterschied einer esoterischen und einer exoterischen Religion Eingang gewährt, und zwar leiden Katholizismus wie Protestantismus an ihm, wennschon in beiden jene Differenzierung auf verschiedene Weise zum Ausdruck gekommen ist. Im Katholizismus ist durch die Unterscheidung zweier Arten von Christen, deren eine exoterisch in der Welt und im Rahmen der bürgerlichen Gemeinschaft lebt und deren andere das esoterische Leben unter Übernahme der evangelischen Ratschläge führt, eine Kluft errichtet zwischen denen, die in steter Gefahr grober Sünde stehen, und denen, welche durch ihre ausschließliche Übung der Frömmigkeit der Seligkeit sicher sind. Allerdings hat es der Katholizismus auch verstanden, diese zwischen der großen Masse und der Elite bestehende Kluft zu überbrücken, indem er auch der ersteren einen sicheren Weg zeigt, der durch die freiwillige Übernahme von Gelübden und Askese führt; doch wird der Unterschied zwischen exoterischem und esoterischem Christenstand dadurch nicht aufgehoben. Der Protestantismus, dem das asketische Differential fehlt und der sogar in seinem Prinzip den Unterschied von Geistlichkeit und Laienschaft aufgehoben wissen will außer zum Zwecke der „Ordnung", hat gleichwohl den Unterschied eines exoterischen und eines esoterischen Christentums in neuer Gestalt auftreten lassen, nur daß der-

selbe hier im Gegensatz zum Katholizismus, wo die beiden Größen feste Umrisse besitzen, zu einer Menge von Nüancierungen in beiden Teilen ausgewachsen ist, so daß nicht immer leicht zu bestimmen ist, welche Erscheinung der einen oder der anderen Formation angehört. Vor allem nämlich weicht der auf protestantischem Boden erwachsene Gegensatz beider Religionsformen dadurch von den übrigen ab, daß es sich hier nicht darum handelt, eine reinere oder höhere Religionsweise, die esoterische, als das Privileg eines kirchlichen oder der kirchlichen Verwaltung sonderlich nahestehenden Standes zu reservieren. Andererseits ist es auch nicht etwa bloß die Wissenschaft, welche die esoterische Form besitzt respektive fortgehend erarbeitet. Vielmehr existiert das Bewußtsein eines solchen Gegensatzes innerhalb des Gemeindebewußtseins selbst. Zum Teil zeigt sich das letztere wieder nicht durchaus empfänglich für die von seiten der Kirchenleitung gern betonte Aufhebung einer besonderen Einschätzung des geistlichen Standes, sowie für die tatkräftige Realisierung der christlichen Idee eines allgemeinen Protestantismus, so daß in diesem Falle vielmehr das Laienbewußtsein hinter der kirchlichen Esoterie zurückbleibt. Allein dies Moment ist das weniger hervorstechende und bestimmt nicht eigentlich die Lage des Protestantismus. Auf sie wirkt das andere Moment ein, nämlich das Vorhandensein eines sowohl wissenschaftlichen wie laienhaften Bewußtseins davon, daß zum christlichen Glauben und Leben und zur Innerlichkeit und Stetigkeit christlicher Überzeugung nicht notwendig die Bindung an einen der Überlieferung entnommenen Bestand sogenannter „Heilstatsachen" gehört, auf den gerade von offizieller Seite ein ungleich höherer Nachdruck gelegt wird. Und dies oft nur unklar gefühlte und halb eingestandene

Bewußtsein ist auch längst über die Grenze des Protestantismus hinaus wahrzunehmen. Vielfach äußert es sich in der Meinung, daß jene doch bloß historisch übermittelten und daher im Vergleich mit dem innerlichen Glauben äußerlichen Faktoren das Glaubensleben selbst einschnüren, hemmen und bedrücken und daß die Einsicht von diesem Tatbestand allgemein, das heißt natürlich, auch in den organisierten Kreisen der Kirche empfunden und die Lösung von ihnen als ein Fortschritt erkannt werde, daß aber diese reinere [esoterische] Form des Christentums gleichwohl aus Gründen der Disziplin oder aus Unfähigkeit klarer Unterscheidung von Schale und Kern vorenthalten werde.

Vielleicht erhebt sich jedoch an dieser Stelle der Einwand, die hiermit angedeutete Unterscheidung einer höheren Religionsweise, die der reinen Idee entspreche, und einer minderen, die dem größeren Teile der christlichen Gemeinde infolge seiner niedrigeren Bildung genügen müsse, sei im protestantischen Christentum ebensowenig durchgeführt wie sie im Wesen des Christentums überhaupt nicht den mindesten Anhalt besitze. Das „allgemeine Priestertum" aller Gläubigen rede doch gar zu gewaltig gegen jede Art von Bevormundung und überhaupt gegen die Existenz irgendwelcher Art protestantischer Hierarchie, gegen jeden Versuch von Sonderglaube und Sonderfrömmigkeit, der vor den anderen Formen einen Vorrang beanspruchen dürfe. Denn das sei ja eben die Erhabenheit der Jesusreligion, daß sie sich vor niemand abschließe und vor niemand verstecke. Während sich Buddha selbst, nachdem ihm die vierteilige, heilige Grundwahrheit unter dem Boddhibaum aufgegangen war, mit dem Zweifel auseinandersetzen mußte, ob es je möglich sein werde, diese lediglich metaphysisch-abstrakt formulierte Wahrheit dem

Volke zu übermitteln, und während er tatsächlich nur an Brahmanen und an Leute, denen durch ihre äußerlich begüterte Lage die Beschäftigung mit der Philosophie zur Liebhaberei werden konnte, sich wandte: ist bei Jesus und Paulus eine derartig begründete Zurückhaltung gegen gewisse Schichten nicht zu bemerken. Eine solche Beschränkung des Evangeliums kennen auch weder Katholizismus noch Protestantismus. Bei der auf dem Boden des Protestantismus entstandenen Differenz einer esoterischen und einer exoterischen Auffassung des Christentums handelt es sich um eine feinere Unterscheidung, die nicht statutarisch geregelt ist, sondern mit dem Fortschritt, den die Auffassung der Religion selbst gemacht hat, zusammenhängt. Dieser Fortschritt ist jedoch wiederum durch die innige Wechselbeziehung zwischen der religiösen Anschauung und der gesamten Geisteskultur mitbedingt. In dem Ringen zweier Grundauffassungen vom Wesen des Christentums und ihrer Nüancen kommt jene Unterscheidung zum Durchbruch. Diese Grundanschauungen entsprechen nicht nur zwei theologischen Richtungen, sondern sie sind auch abgesehen von jeder theologischen Bemühung und ohne sie vorhanden.

Für die eine dieser Anschauungen ist das Wesentliche des Christentums und der einzige erfolgreiche Ansatzpunkt christlicher Erkenntnis und christlichen Glaubens in den sogenannten „geschichtlichen Heilstatsachen" zu erblicken, das heißt in solchen Vorgängen der biblischen Geschichte, in denen Gottes Walten auf ganz außerordentliche Weise als Wunderwirken, das von der gewöhnlichen Geschichte spezifisch abgehoben sei, erkennbar geworden sei. Diese unveräußerlichen göttlichen Grundwunder, von denen das Alte und Neue Testament zu sagen wissen, sind zum Beispiel

nach R. Rothe die fundamentalen Einrichtungen der göttlichen Offenbarung, die göttliche „Manifestation", welche in geschichtlichen Vorgängen besteht, die ihrerseits ohne geschichtliche Vermittlung zustande gekommen sind und gerade dadurch ein „Hineintreten Gottes in die Geschichte" bedeuten. Bei dieser Auffassung wird also die religiöse Erkenntnis an „wunderbare Geschichte" gebunden, an einen naiven Supranaturalismus der Geschichtskonstruktion, der die betreffenden Ereignisse, die geschichtliche heißen, zugleich aus dem historischen Zusammenhange und aus dem Kausalitätsgefüge des Geschehens löst und die grundsätzliche Unterscheidung zwischen einem wunderbaren Ablauf der biblischen Geschichte und einem innerweltlich-kausalgesetzlichen Ablauf aller übrigen Geschichte fordert. Das Charakteristische dieses Standpunktes liegt ferner darin, daß diese so zwiespältig angeschauten Ereignisse der Angelpunkt christlichen Glaubens sein und als das unerschütterliche und zu allererst für wahr zu haltende Apriori gelten sollen. Zwar hat nicht erst die kritische Bibelwissenschaft diesen Standpunkt geschwächt, sondern das einfache Erkenntnisbedürfnis des in der Welt als einer realen Größe lebenden Menschen, ob mit oder ohne Bildung philosophischer und historischer Natur, sträubt sich lange schon gegen solchen Unterbau des Glaubens und gegen die Zumutung, im ersten Ansatz des Glaubenslebens an eine supranaturale Fessel gelegt zu werden. Aber von der anderen Seite ertönt trotzdem das Urteil, solches Sträuben entspringe dem dezidierten Unglauben, und der Glaube gewinne allein in solchen „Tatsachen" seinen sicheren Ankergrund. Und wenn nun gar noch die Konzession hinzugefügt wird, die Gebildeten mögen sich ihre Glaubensgründe anders zurechtlegen und ihrem Christentum einen

anderen Aufriß geben, so ist mit jenem für den einfältigen Menschen einzig geduldeten Wege eine exoterische Religionsweise ganz deutlich konstruiert, die auch ohne diese Konzession hinlänglich erkennbar ist. Und doch ist dieser exoterische Weg auch dem Einfältigen, solange seine psychischen Fähigkeiten nicht künstlich des Zusammenhanges mit dem modernen Geistesleben beraubt werden, ungangbar. Wunderbare Vorgänge, die, ihrem Begriffe zufolge, außerordentliche, unwiederholbare und in keiner Erfahrung nachzuprüfende Geschehnisse sind, fordern stets den Zweifel statt des Glaubens heraus. Wunder sind nun einmal dem heutigen Menschen keine so festen Größen, daß mit ihnen Beweise geführt werden können; sie bedürfen selbst des Beweises, ehe man sich ihrer bedient. Derjenige wäre nicht mehr oder noch nicht im Vollbesitz seiner menschlichen Verstandeskräfte, der auf aprioristische Nötigung, alle Erscheinungen mittels der Kategorie der Kausalität zu betrachten, verzichten würde. Es stände wahrlich sehr schlecht um das Christentum, wenn seine Grundlage so schwankend wäre, daß sie dem Kausalitätsbedürfnis nicht Genüge tragen könnte. Auf Wunder mag immerhin der religiöse Mensch zurückschließen, nachdem er Gottes auf anderem Wege gewiß geworden ist, aber nicht dienen umgekehrt Wunder zum Ansatzpunkt für die Entstehung des christlichen Glaubens. Sind doch zudem wunderhafte Ereignisse der Vergangenheit von einem Epigonen nur auf die Autorität der Überlieferung hin für wahr zu halten.

Daß in einzelnen geschichtlichen Tatsachen, die zugleich „übergeschichtlich" sind, gleicherweise das Heil aller Nationen aller Zeiten begründet sei, ist eine Ansicht, die nur auf dem Boden einer mythologischen Grundanschauung Raum hat. Die „Theologie der Heilstatsachen", die an

diesem magisch-mythologischen Aufriß festhält, kann sich ja mit gutem Recht auf Paulus berufen, für den, wie wir sahen, das Wesentliche der religiösen Gewißheit in einem Himmel und Erde umfassenden Weltdrama besteht. Um so gewaltiger aber steht die Instanz Jesu selbst solcher Auffassung entgegen, und sein Standpunkt allein kann zu dem die Zeitgrenzen durchbrechenden Universalismus führen, während der mythologische Horizont von der über das mythologische Niveau emporgestiegenen Kultur tief unten gelassen wird. Nicht auf wunderbar zu deutende Heilstatsachen kann das zum Universalismus vorschreitende Christentum fundamentiert werden. Historische und verstandesmäßige Kritik nehmen ihnen je und je die Möglichkeit, allgemein anerkannt zu werden und einer Universalisierung des Christentums Dienste zu leisten. Ja genau besehen wird mit diesem Exoterismus der wunderbaren Verankerung des Glaubens überhaupt die Höhenlage des Christentums verlassen. Denn dieser Exoterismus schraubt eine Religion, die die magischen Wurzeln niederer Stufe prinzipiell ausgerottet hat, zurück. Er ist eine Repristination des wundersüchtigen Niveaus der Religion, und er ist daher das Kennzeichen eines unfertigen und unselbständigen Christentums. Der exoterischen Religion gilt gerade das als Kern, was der esoterischen nichts als Schale ist, nämlich die Begründung des Glaubens in einzelnen überlieferten Begebenheiten, zumal in wunderbaren Ereignissen oder gar die Fixierung des Glaubensinhaltes selbst durch die Umrisse dieser Ereignisse.

Bei aller Weitherzigkeit gegen die „Schwachen", die derartiger Stützen bedürfen, läßt sich doch nicht einsehen, daß das pädagogische Ziel einer religiösen Bildung dadurch erreicht werde, wenn der den Schwachen mögliche Stand-

punkt grundsätzlich eingenommen und festgehalten wird. Vielmehr wäre solche Methode die Veräußerlichung des Glaubens, die auf die von Jesus scharf abgewiesene Sinnlichkeit des Glaubens spekuliert. Aber eben wegen der von Jesus in diesem Punkte mit aller Bestimmtheit eingenommenen Stellung wird durch ein solches Gewährenlassen der Wundersucht keine Religion so schwer und innerlich getroffen und hinter das Ideal ihres Anfangs zurückgeschoben wie die christliche.

Allerdings darf man sich auch nicht über die von der ersten Generation geschaffene Schwierigkeit hinwegtäuschen, die darin liegt, daß Wunder, die nach der evangelischen Überlieferung mit Jesus vorgegangen sind und sein Leben gleichsam einrahmen, nämlich der wunderbare Eintritt ins Leben und der wunderbare Ausgang aus ihm, den Kern von Jesu Lehre selbst durch diese enge Verbindung mit wunderbaren Ereignissen verdunkeln. Die verhältnismäßig geringere Schwierigkeit bereitet die Erzählung vom Eintritt Jesu ins menschliche Leben insofern, als sie außer den Vorgeschichten, die dem ersten und dritten Evangelium vorgesetzt sind, im Neuen Testament nicht erwähnt wird und auch an jenen Stellen ihr keine Heilsbedeutung zugeschrieben wird. Gerade diese beiden Evangelien lassen ja außerdem eine ältere Überlieferung erkennen, die von der jungfräulichen Geburt nichts gewußt hat. Denn die beiden Stammbäume Jesu (Matth. 1, 1—16 und Luk. 3, 23—38) stimmen bei starken Abweichungen in dem Bemühen überein, die davidische Abstammung Josefs nachzuweisen, woraus hervorgeht, daß sie diesen für den Vater Jesu gehalten haben. Für die religiöse Würdigung Jesu jedoch und für das rechte Verständnis seiner in der heiligen Schrift behaupteten Gottessohnschaft war die Annahme der

jungfräulichen Geburt nicht geeignet. Das geht schon daraus hervor, daß diejenigen altkirchlichen Parteien, welche sich vorwiegend an die Darstellung des menschlichen Lebensbildes Jesu hielten, die wunderbare Geburt unbedenklich beibehalten haben als eine der Zeit ganz geläufige oder annehmbare Anschauung. Und wenn spätere theologische Verwertung jenes Protevangeliums an ihm als einem Mittel festhielt, um Jesu Freiheit von der Erbsünde darzutun, weil göttliche Gnadenfügung bewirkt habe, daß von dem einen bei der Geburt beteiligten menschlichen Faktor keine menschlichen Schwächen und Fehler auf das Jesuskind übertragen worden seien, so zeigt die Halbheit dieser Auskunft zur Genüge, daß auf dem Boden dieser theologischen Anschauung das Dogma von der jungfräulichen Geburt genau besehen gar nichts leistet, da doch Gott ganz ebenso die Macht gehabt hätte, auch die Übertragung menschlicher Fehler von der anderen elterlichen Seite her fernzuhalten.

Anders jedoch verhält es sich mit der von Paulus als besondere Heilstatsache eingeführten Auferstehung Jesu von dem Tode am dritten Tage nach der Kreuzigung. Aus Jesu Munde besitzen wir zwar wieder einen Ausspruch, in dem ausdrücklich abgelehnt wird, daß jemand auf Grund einer wirklich und wahrhaftig erfolgten Auferstehung eines Toten zum religiösen Glauben gelangen werde (Luk. 16, 21, vgl. mit Luk. 11, 29 ff.). Und Jesus sagt dies Wort in einem Zusammenhange, der jedweder Begründung des Christentums auf äußerliche Tatsachen die einzig mögliche und durchführbare Begründung auf eine innere Geisteserfahrung gegenüberstellt. Jesus selbst hat also die Meinung vertreten, daß es einen lediglich oder in erster Linie supranaturalistisch begründeten Glauben nicht gibt

oder daß derselbe keine Bedeutung hat. Gleichwohl haben die Apostel die Auferstehung Jesu gleichwie die Heilsbedeutung des Kreuzestodes zu den Hauptstücken des christlichen Glaubens gemacht, und dieser Wendung hat sich die kirchliche Ansicht bis in die Gegenwart angeschlossen. Und wenn es sich demzufolge tatsächlich so verhält, daß das Fürwahrhalten der leiblichen Auferstehung Jesu den Menschen vieler Jahrhunderte die Gewißheit und die Kraft ihres Lebens gab, dann gehört sicherlich ein harter Entschluß dazu, auf diesen Glauben zu verzichten, auch wenn die in der alten Überlieferung ihm zugewiesene Stelle nicht mit des Stifters Intention übereinstimmt. Man könnte sich ja vielleicht gegen dieses Bedenken wappnen mit der Annahme einer notwendigen Weiterbildung der christlichen Glaubensgegenstände, die gerade in dieser Hinsicht erst nach Jesu Tode möglich geworden sei. Allein angesichts eines Momentes, das sofort die wissenschaftliche Kritik herausfordert und vor ihr nur schwer besteht, kann die entwicklungstheoretische Betrachtung nicht wohl angewendet werden. Zudem läßt sich ein äußerlicher Grund für die Betonung der leibhaftigen Auferstehung Jesu durch den Apostel Paulus aufzeigen. Aber wenn das der Fall ist, und wenn die Gründe, weshalb Paulus die Formulierung des christlichen Glaubensinhaltes unter ganz vorwiegender Bezugnahme auf die Anschauung von der Auferstehung Jesu vornahm, rein zeitgeschichtlicher Natur sind, so läßt sich um so weniger eine Rechtfertigung der Betonung dieses wunderbaren Ereignisses für unsere heutige Zeit aus entwicklungstheoretischen Gesichtspunkten finden.

Denn Paulus, dem die neue Religion um die beiden Brennpunkte der Gesetzesfreiheit und des himmlischen Messias-Christus zusammengeschlossen war, befand sich in

einer schwierigen Lage, als er diese Religion auch gegenüber den Kultformen der heidnischen Umgebung durchsetzen wollte. Da erkannte er es als seine Aufgabe gegenüber den Mysterienkulten, die auf syrischem wie auf hellenischem Boden die Auferstehung des Adonis, Dionysos oder Osiris feierten und die mit ihren symbolischen Darstellungen der Auferstehung mittels eines Bildes oder einer Puppe anscheinend genugsam Spott und Unglauben ernteten, den Vorzug des christlichen Glaubens darzutun. Daher seine Versicherung, daß der christliche Glaube nicht „eitel" ist, weil „Christus wahrhaftig auferstanden" ist. Eben diese These verlieh seiner Predigt das Übergewicht über die heidnische Umgebung jener Zeit, in der eine supranaturalistisch begründete Religion überhaupt der Kulturlage mehr zu entsprechen schien, wie der Kampf Jesu dagegen auf der einen Seite, der Roman von Apollonius von Tyana auf der anderen Seite verdeutlichen. Dieser einst zeitgeschichtlich bedingte Grund für die paulinische Fundamentierung der neuen Religion ist inzwischen hinfällig geworden, und die heutige, christliche Gemeinde steht vor einer überlieferten Geschichte der Vergangenheit, die wegen ihres wunderbaren Charakters die Skepsis herausfordert, nicht wie vor einem unerschütterlichen Glaubensfelsen. Ein solches historisches oder doch als historisches angenommenes Ereignis muß sich entweder sicher beweisen lassen, so daß auch der Unglaube von seiner Tatsächlichkeit überzeugt werden muß, und dann hat das betreffende Ereignis respektive seine Anerkennung keine unmittelbare Beziehung zu der persönlichen, religiösen Stellung des Menschen; oder es läßt sich nicht sicher beweisen, und dann kann, ein wie hoher Grad von Überzeugungsstärke ihm auch beigemessen werden mag, die Religion nicht ihren Mittelpunkt

darin erblicken und die Anerkennung der Tatsächlichkeit nicht für sich als einen Teil ihrer selbst und ihres Fundamentes fordern.

Auch ist es des religiösen Glaubens Sache nicht, ein historisches Faktum als solches zu ermitteln und sicherzustellen. Insofern sich der Glaube auf Historisches bezieht, ist die Beziehung keine unmittelbare, sondern nur eine mittelbare, da nicht das Faktum als solches, sondern der vom religiösen Bewußtsein in ihm erschaute Ewigkeitsgehalt zum Objekt des Glaubens gemacht wird. Das kann aber nur geschehen, falls die Tatsache an und für sich vollständig gesichert ist und der Glaube, der ihre Deutung vornimmt, nicht erst vor die Zweifelsfrage der Tatsächlichkeit gestellt wird. Diese Bedingung ist aber bei der Überlieferung wunderbarer Geschehnisse nie erfüllt. Wer gleichwohl überlieferte Ereignisse dem Glauben vorzeichnet und von der Erkenntnis des Ewigen oder Göttlichen in ihnen die rechte Beschaffenheit und Höhe des Glaubens abhängig macht, veräußerlicht den religiösen Glauben und führt die christliche Religion auf eine Anschauungsstufe zurück, wo einzelne äußere Begebenheiten, für sich genommen, die göttliche Offenbarung darstellen sollen und wo das Walten Gottes magisch wunderbar verstanden wird, eine Anschauungsstufe, die durch das Christentum prinzipiell aufgehoben sein sollte und die, wo sie geltend gemacht wird, den universalistischen Charakter dieser Religion zerstört.

Wir haben hiermit in großen Zügen die Frage erörtert, welche Momente in dem überlieferten Stoffe der christlichen Religionsentwicklung die Entstehung der universalen Religion aus den Grundlagen hindern. Die Unterscheidung von Kern und Schale führte zu der weiteren Unterscheidung von exoterischem und esoterischem Christen-

tum. Indem wir eine Ausscheidung der exoterischen Elemente anzubahnen versuchten, zeigte sich, daß die Eigentümlichkeit des der universalen Gestalt hinderlichen Exoterismus in dem Festhalten an supranaturalistisch-magischen Wundern besteht, vor allem insofern, als diese Wunder zum Fundament des Glaubens und zum eigentlichen Objekt des Glaubens gemacht worden sind.

Hingegen handelt es sich nicht darum, auch das Exoterische im weiteren Sinne durch gewaltsame Ausscheidung völlig zu überwinden. Denn das Exoterische in diesem weiteren Sinne umfaßt alles das, was über die reine Idee der unmittelbaren Gotteskindschaft oder über das Esoterische im engeren Sinne hinausgeht, also auch die ursprüngliche historische Art der Erscheinung der christlichen Idee, sowie jede später gefundene Einkleidung der Idee. Die Ausscheidung dessen käme doch wieder darauf hinaus, die Religion auf eine einzige Linie der Formgebung einzuschränken, und zwar auf eine solche, die den meisten Gottsuchern jeder Zeit nicht genügt. In dem Exoterischen steckt auch der unverlierbare Kern des Christentums, und mit den „Heilstatsachen" der exoterischen Theologie kann ebensowenig fallen wie stehen der christliche Glaube, daß in der geschichtlichen Person Jesu auf ganz besondere Weise das göttliche Leben selbst in die Menschheit hineingetreten ist. Die Preisgabe der fundamentalen Bedeutung der Heilstatsachen hindert nicht die Überzeugung, daß das religiöse Verständnis der eigenen persönlichen Gegenwart hervorragend deutlich wird durch die Betrachtung des Überweltsbewußtseins, das in Jesu Seele erschienen ist. Die zuvor begründete Behauptung, daß des Christentums Kern nicht ohne Schale bestehen kann, schließt ja in sich, daß die geschichtliche Formgebung

ebensowenig wie die psychologische beiseite geschoben werden darf. Zum Exoterischen im weiteren Sinne gehören aber gerade die jeweils verschiedenen, zeitgeschichtlich bedingten Hüllen und Schalen. Ohne diese ist, wie wir sahen, keine Religion lebensvoll zu erhalten. Und sie sind auch nicht in jeder Hinsicht dem fortwährenden Wechsel unterworfen. Es gibt Vorstellungen, in denen das Göttliche stets wieder seinen Ausdruck für das menschliche Bewußtsein findet und die deshalb von Generation zu Generation bleiben. Mag es immerhin zu jeder Zeit kräftige religiöse Originale geben, die gänzlich hüllenlos ihre religiöse Vorstellung besitzen, so sind auch ihre religiösen Ideen nur geworden in jenen Hüllen, die sie hernach abstreiften. Selten aber werden auch sie auf die Dauer und stetig sich von der historischen Vermittlung vollkommen frei wissen. Die Stelle, die bei ihnen das Verständnis des historischen Durchbruches und Werdegangs der Religion einnimmt, ist bei den anderen durch die religiöse Wertung geschichtlicher Instanzen selbst ausgefüllt. Während also für jene die historischen Ansätze die Bedeutung von wertvollen Analogien des eigenen Erlebens haben und zum Medium der eigenen Nachempfindung werden, so sind sie für diese die Mittel, den wirksamen Gott zu erkennen, in demselben Sinn und Maß, wie sie es für die Menschen der früheren Zeit waren, die darin gleichsam unmittelbar Gott zu sehen bekannten. Dies Verhältnis wird noch besonders deutlich werden, wenn wir erwägen, in welchem Sinne das Christentum auf dem Wege zur Universalreligion Offenbarungs- und Erlösungsreligion ist und bleibt.

Das universale Christentum als Offenbarungs- und Erlösungsreligion.

Die exoterische Form des Christentums, von deren Beseitigung die Entwicklung des Christentums zur Universalreligion in hohem Maße abhängt, ist nach den voraufgegangenen Erörterungen die supranaturalistische, die sich in einer während der anfänglichen Ausbreitung der neuen Religion durch die Zeitlage bedingten Anpassung an die magisch äußerliche Gottesvorstellung gebildet hat. Da die Betonung von supranatural verstandenen Ereignissen eine Abweichung von der religiösen Anschauung des ersten Stifters bedeutet, so kann sie als eine zeitgeschichtlich geforderte Durchgangsstufe des werdenden Christentums verstanden werden, die indessen nach einiger Zeit hätte überwunden sein müssen. Die religiöse Anschauung Jesu wird erst dann zur Epigenesis der universalen Religion, wenn das Christentum, jenen Durchgangsstandpunkt hinter sich lassend, die Entwicklung seiner eigenen Religionsidee allen hemmenden Motiven zum Trotz durchsetzt und sich mit einer dieser seiner Idee voll kongenialen Geisteskultur vermählt. Zu diesem Zwecke muß der beliebte Grundsatz des dezidierten Supranaturalismus aufgegeben werden, daß der „Glaube" im Sinne eines Fürwahrhaltens von historischem Material der Erkenntnis vorangehen müsse, und daß die Erkenntnis des Übernatürlichen sich schließlich nach und nach einstellen werde, wenn nur vorerst alles dem Verstande Unbegreifliche, das in der überlieferten Gestalt der christlichen Religion als ihr hohes „Offenbarungsgut" und „Offenbarungsmittel" angepriesen wird, äußerlich durch einen Gewaltakt des den Verstand brechenden und knechtenden Wil-

lens anerkannt oder „geglaubt" wird. Wenn in jenem alten Satze, der Glaube müsse dem Verstehen vorangehen (fides praecedit intellectum) statt des bloßen Fürwahrhaltens der religiöse Glaube im Sinne des inneren Erlebens der Überwelt im Selbstbewußtsein gemeint wäre, so hätte der Satz seine Berechtigung. Er würde dann die Eigenart der innerlichen religiösen Intuition zum Ausdruck bringen und besagen, daß zu allererst im menschlichen Selbstbewußtsein eine Gewißheit von geistigen Werten, die über die Zeitlichkeit hinauszugreifen scheinen, entsteht, bevor eine verstandesmäßige Erkenntnis derjenigen Wirklichkeit angestrebt werden kann, welche den Werten entspricht. Allein in jener Verhältnisbestimmung zwischen Glauben und Verstehen bezeichnet der Glaube schon bestimmte inhaltlich fixierte Glaubenssätze, die als ein Nolimetangere von Tatsachen wunderbarer Art von vornherein und vor aller religiösen Betrachtung und vor aller nur ihr möglichen Einsicht für wahr gehalten werden müssen. Die Kunde von Geschehnissen, die an sich ganz außerhalb des menschlichen Bewußtseins liegen, soll einfach hingenommen werden, und das danach von ihnen zu gewinnende Verständnis wäre nichts anderes als eine äußerliche Anfügung des übersinnlichen, transzendenten Objektes an den vorhandenen Erkenntnisbesitz.

Ein Wort über den Begriff des Glaubens im christlichen Sinne ist an dieser Stelle umsoweniger überflüssig, als gerade das Christentum von Anfang an dem Glauben eine besondere Bedeutung zugewiesen hat. Die Stellung und Bedeutung des Glaubens im Christentum beleuchtet die universalistische Bestimmung des Christentums aus einem neuen Gesichtspunkt. Man darf sagen, der Glaube hat hier eine Bedeutung erlangt, die ihm die bisherige Reli-

gionsgeschichte noch nicht gegeben hatte und durch die sich das Christentum von allen vorangegangenen Religionsgründungen ebenso bestimmt abhebt, wie sich durch sie das auf der Linie echter christlicher Epigenesis gewordene Christentum von jeder rückschrittlichen Form des Christentums unterscheidet.

Das ist nämlich das Eigenartige christlicher Anschauung, daß im rechten Christentum der Glaube nicht vom Leben, die Frömmigkeit nicht von der Sittlichkeit getrennt sein kann. Wenn der „rasende Sokrates" die eleusinischen Mysterien mit seinem zynischen Spott übergossen haben soll, weil der stadtbekannte Dieb Pitaikion nur deshalb als ein Erlöster galt, weil er die Weihen über sich ergehen ließ, während er seine Lebensweise nicht zu ändern brauche, und weil der praktische Vertreter des hellenischen Bürgerideals wie Epaminondas nur deshalb, weil er nicht Myste sei, auf die Seligkeit verzichten müsse: so wird die Auseinanderreißung von Religion und Sittlichkeit in jener fortgeschrittenen Mysterienreligion des alten Hellas an einem drastischen Falle zur Anschaulichkeit gebracht. Zugleich machen wir an diesem Beispiel die Beobachtung, wie stark das Volksbewußtsein gegen solche Zerreißung reagiert und ein Gefühl für die unmittelbare Zusammengehörigkeit von Frömmigkeit und Sittlichkeit besitzt. Nur ist die Durchführung dieses Ideals immer an dem geringen Ernst des Willens gescheitert, sowie an der Unreinheit des Ideals; denn im Volksbewußtsein mischt sich die Lohnvorstellung auch in das Verhältnis von Frömmigkeit und Sittlichkeit hinein. Die prophetische Religion in Israel hat auf dasselbe Ziel hingearbeitet. Sie, die äußerliche Dogmen so gut wie nicht kennt und mit der Abschaffung des Opfers über das

Ritual hinaus auf die innere Frömmigkeit dringt, macht in diesem wie in den anderen wichtigen Punkten den Anlauf zu der Religionsform, die Jesus mit allem Nachdruck als die Religion des Gewissensernstes verlangt.

Im Christentum hat der Glaube immer eine praktische Abzweckung, oder noch besser, er ist praktisch gerichtet und nur insoweit religiös wertvoll, als er fromme und sittliche Gesinnung mit sich bringt. Glaube und Frömmigkeit sind hier ebenso identisch, wie Frömmigkeit und Sittlichkeit unmittelbar ineinander übergehen müssen. Deshalb macht das Christentum den Fortschritt, daß es keinen Glauben anerkennt, der etwa bloß Fürwahrhalten wäre, sondern nur einen solchen, der die Lebenshaltung gestaltet. Ein Mythos oder eine rein transzendente Aussage über die Gottheit sind nicht Gegenstand christlichen Glaubens, geschweige denn die daran angesetzten Spekulationen und das mit diesen ihnen umgehängte wissenschaftliche Gewand. Ein bloß mit kirchlicher Autorität ausgestatteter Satz, den man zuerst annehmen muß, um sich dessen zu getrösten, er werde nach und nach verständlich werden, findet im christlichen Glauben nicht die rechte Stelle. Das psychologische Wesen des Christentums läßt nicht zu, daß irgendein metaphysischer Satz verständnislos übernommen wird, sonst wäre auch hier die Religion die Umkehrung des psychologischen Verhältnisses. Auf primitiven Stufen ist das nicht selten der Fall, indem die magische Vorstellung keine kausale Einfügung in den psychischen Zusammenhang erfährt. Allein auf der Stufe der Jesusreligion ist das magische Verhalten der Religiosität überwunden. Da beginnt der Glaube mit dem psychischen Erleben des Göttlichen im eigenen Leben oder auch in der nach Analogie des Selbsterlebten begriffenen Geschichte.

Nun hat die Geschichte für den christlichen Glauben ebenso wie für viele andere Glaubensweisen eine besondere Bedeutung, die das zuvor Erörterte sogar in Frage zu stellen scheinen kann. Das Christentum ist ja wie viele andere Religionen eine geschichtliche Religion im Sinne einer durch ein einmaliges historisches Ereignis gestifteten. Im letzten Grunde gilt in jeder Religion, die uns in der weiten Religionswelt entgegentritt, die Überzeugung, daß die in dem Stamme oder dem Volke gepflegte Religionsform infolge einer göttlichen Stiftung besteht. Es dürfte sich kaum eine primitive, geschweige denn eine höhere Religion aufzeigen lassen, in deren Überlieferungsstoff die Erinnerung an ein derartiges, unmittelbar göttlich gewirktes Ereignis fehlt. Sie alle kennen irgendwelche Mythologie der Offenbarung, und selbst bei totemistischen oder fetischistischen Stämmen findet sich diese oder jene Erzählung von der Herabkunft eines höheren Geistwesens aus der Sternenregion oder von der Erscheinung einer Gottheit zum Zwecke der Belehrung der Stammesgenossen über eine Anschauung oder über ein Mittel, das zum Kult oder zur Magie dient. Selbst der Schamanismus oder sonstige Magismus weiß von einer Überlieferung der Magie zu reden, die auf einstiger göttlicher Mitteilung beruht. Bei höheren Religionen, in denen das historische Moment infolge einer konkreteren Fassung des Anfangs ein größeres Gewicht besitzt, ist das Bewußtsein zu der Vorstellung verdichtet, daß eine die betreffende Religion begründende Gotteswirkung erfolgt ist, die nicht in jedem einzelnen Individuum auf dieselbe Weise sich wiederholt, sondern durch die Stiftung selbst allen späteren Individuen als eine gemeinsame Grundlage erschlossen ist, die sich der Einzelne anzueignen fähig ist. Im Christentum ist dies im besonderen

der Fall; hier hat der Glaube in der Begründungszeit eine Reihe von Gotteserweisen angenommen.

So greift das Christentum auf eine Offenbarung im Anfang seiner Tage zurück, und diese Offenbarung steht nun doch in keinem wesentlich anderen Sinne vor dem Auge des Einzelnen, der sich zum ersten Male seiner Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde bewußt werden will, als in dem Sinne einer göttlich gewirkten und daher wunderbaren Tatsache, die ihm das A und O seines ganzen religiösen Verhältnisses vermitteln und daher zu allererst von ihm hingenommen und anerkannt werden müsse. Die Offenbarung erscheint bei dieser Auffassung durch einen persönlichen Inhaber der ganzen Offenbarungswahrheit vermittelt, der seinerseits wieder als der Heros eine besondere Anerkennung und Würdigung zu beanspruchen scheint. Bedeutet nun nicht dies historische Moment, das vor der Erfassung der Religiosität wie ein festes und nicht nur geschichtlich überliefertes, sondern auch wunderbares Datum dasteht, ein Dogma, das von dem Glauben als äußerlichem Fürwahrhalten einfach hingenommen werden soll?

Gewiß gilt auch für dies wie für jedes andere geschichtliche und wunderbare Faktum die oben ausgeführte Regel, daß der Glaube kein Fürwahrhalten ist und sein soll, und daß eine Aneignung des Glaubensobjektes in dem Sinn einer gewaltsamen Beugung des Willens zur Zustimmung zu einem Bestandteil der Überlieferung und wegen der Überlieferung nicht auf der Linie der christlichen Religiosität zu suchen ist. Gehörte ein solcher dezidierter, voreingenommener Supranaturalismus zum Wesen des Christentums, dann hätte die christliche Religion allerdings keine Anwartschaft darauf, sich zur universalen Religion zu gestalten. Wenn die äußeren geschichtlichen Er-

eignisse, die einer Religionsform zugrunde liegen und auf die sich die Frömmigkeit immer wieder beziehen muß, schlichthin übernatürliche und der Vernunft unbegreifliche Akte sind, so ist die vorangehende Anerkennung derselben das Hindernis auf dem Wege zum Universalismus. Ihre Betonung ist zeitweilig von Vorteil oder auch notwendig in dem Maße, wie jeder Zeit der Kern mit einer Schale umhüllt sein muß, die eine dem Zeitbewußtsein mögliche und notwendige Geistesarbeit erfordert. Oftmals wird eine solche Schale nur von einem Teile der an der Religion interessierten Zeitgenossen geformt und gehärtet, während den übrigen die Fähigkeit, sie zu durchbrechen, fehlt und damit der Kern unzugänglich gemacht wird. Sonderlich die Theologen haben zeitweilig solche Schalen gearbeitet, durch die der Kern der Religion der großen Menge auf lange Dauer entzogen wurde.

Wir brauchen uns nur an die Inspirationstheorie des siebzehnten Jahrhunderts zu erinnern, die zu einem selbständigen Dogma erhoben ward und das Eingangstor in die Bibel verrammelte, nicht bloß denen, die der Theorie ihre Zustimmung versagen mußten, sondern auch den anderen, da die an diese harte Schale gewendete Kraft zum mindesten dem Verständnis des biblischen Inhaltes selbst entzogen wurde. Das Inspirationsdogma legte einen bestimmten Punkt fest, an welchem sich göttliche Einwirkung und menschliches Bewußtsein berührt haben und der vorerst zugestanden sein müsse, ehe der Inhalt des Bibelwortes verstanden werde. Nun mag zugegeben werden, daß diese um den Geist der Religion sorgsam gelegte Schale einem zeitweilig auftretenden Bedürfnisse entgegenkomme, nämlich einer in sich selbst unsicheren religiösen Haltung, die nach einem außerordentlich

starken Antrieb oder Ansatzpunkt des religiösen Bewußtseins sucht und ihn nirgend bestimmter ergreift als in einer mit der höchsten, objektivsten Autorität umkleideten religiösen Überlieferung. Eine Zeit, die für ihre Religiosität solche Stützen benötigt, findet sie in einem inspirierten Buche. Wie aber dies Hilfsmittel jenen willkommen und diensam ist, die einer anderweitigen Vergewisserung entbehren, so macht es auf der anderen Seite die noch kräftige und ihrer selbst gewisse Persönlichkeit unselbständig und schlaff, wenn es ihr zur Benutzung aufgedrängt wird. Und nachdem der Geist der Reformation die Religion des Individuums zu verselbständigen und mit Eigenkraft auszurüsten sich zum Ziel gesetzt hatte, war es der gefährlichste, diesen Geist am entschiedensten verleugnende Prozeß, der mit der Bildung des Inspirationsdogmas einsetzte.

Vor allem wurde durch dies Dogma das Wesen der göttlichen Offenbarung verschleiert. Ein falscher Offenbarungsbegriff, der dem ursprünglichen Geist des Christentums widersprach, mischte sich folgerecht in die weitere Entwicklung der Wissenschaft vom Christentum ein und ebnete dem Partikularismus die Bahn. Bedeutete doch die Inspirationstheorie im letzten Grunde dies, daß die christliche Offenbarung ihren eigentlichen abschließenden, besiegelnden und daher die volle Gewißheit mit sich bringenden Abschluß durch die wunderbare Inspiration des Bibeltextes in die Griffel der antiken Schreiber, der „Aktuare des heiligen Geistes" erfahren habe. Diese Inspiration hatte demzufolge als der Offenbarungsakt im eigentlichen und engsten Sinne zu gelten. Der früher mehr gelegentlich angebahnte Partikularismus bekam durch die eigentümliche Bewertung des biblischen Buches System, und der Titel des Systems lautet auf völlige Exklusivität des

christlichen Offenbarungsanspruches. Diese ist sogar in doppelter Hinsicht aufgestellt worden und gefährlich geworden. Erstens nämlich in Form der Meinung, das Christentum allein sei auf Offenbarung begründet, während alle anderen Religionen lediglich menschliche Erzeugnisse wären; sodann in der Form der durch das Inspirationsdogma im besonderen ausgedrückten Meinung, diese alleinige christliche Offenbarung sei wiederum nur einmal erfolgt und dulde keinerlei Wiederholung, gleich als stände das göttliche Wirken nur am Anfange des Christentums. Eine kurze Betrachtung wird genügen, um das Unrecht dieser Meinungen darzutun, die dem Ansehen des Christentums viel Abbruch getan haben.

Daß nur die biblische Religion, das Judentum und das Christentum, auf göttlicher Selbstbekundung ruhe und sich dadurch von allen anderen, nach dieser Theorie dann nur noch mit Unrecht sogenannten Religionen spezifisch unterscheide, ist das herkömmliche Wahrzeichen der protestantischen Orthodoxie. Dieser exklusive Offenbarungssupranaturalismus ist von den ältesten christlichen Theologen nicht vertreten. Sie haben vielmehr die Vorstellung von den in der Welt allenthalben wirksamen Keimen des göttlichen Logos für das Verständnis religiös-sittlicher Wahrheitsansätze überhaupt und auch für das Verständnis des Christentums verwertet und damit eine prinzipielle Betrachtung eingehalten, die den religiösen Erscheinungen als einer Gesamtgruppe geistiger Phänomene gerecht wird, ohne im vorhinein eine einzelne Erscheinungsform derselben aus ihrer Mitte zu isolieren. In der Tat reimt sich die Isolierung des Christentums als alleiniger Offenbarungsreligion nicht mit dem christlichen Gottesgedanken, der nicht dulden kann, daß der universal gedachte, lebendige

und allgegenwärtige Gott irgendwo in der Geschichte des menschlichen Geistes zum bloßen Zuschauer herabgesetzt werde. Ihre Herkunft hat diese Isoliermethode demgemäß gar nicht in christlicher Gedankenbildung, sondern im älteren Judentum, wo sie ebenso wie in anderen Religionen, die noch nicht von der Idee des Nationalgottes zu der des allgemeinen Weltherrn übergegangen sind, mit dem Henotheismus verbunden war. Der henotheistische oder (nach Max Müllers Terminologie) kathenotheistische Gottesgedanke beschränkt notwendig die Wirksamkeit des einzigen vom Volke anerkannten Gottes auf die Interessensphäre der Volksgenossen und hat folglich auch keinen Anlaß, in dem Gebiet eines anderen Gottes sich zu offenbaren. Aber mit dem reinen Monotheismus verträgt sich keinerlei Beschränkung der göttlichen Wirksamkeit. Hier gibt es nur ein scharfes Dilemma; nämlich entweder die Offenbarung wirklich anzuerkennen und den Glauben zu betonen, daß es Gottes eigenes Wirken und Walten ist, durch das mit der Stiftung des Christentums die alles bisherige Religionswesen überbietende religiöse Wahrheit erschien, dann aber auch mit der Vorstellung des lebendigen und die ganze Welt stetig und gleichmäßig durchwirkenden Gottes vollen Ernst zu machen und eine entsprechende Wirksamkeit Gottes zum Zweck seiner Selbsterschließung auch in der früheren Geschichte, sowie in der gleichzeitig außerhalb der christlich beeinflußten Sphäre sich vollziehenden Menschheitsentwicklung zu konstatieren; oder aber ebenso wie der weiten Völkerwelt und dem breiten Strom menschlicher Entwicklungsgeschichte gleicherweise auch der Entstehung des Christentums jedes unmittelbare göttliche Walten abzuerkennen und hier wie dort in den Niederschlägen der menschlichen Gedankenbildung lediglich die

Ergebnisse von bloß menschlichen Auffassungsweisen mit zeitweilig emportauchenden originalen Weiterführungen der vorhandenen Ideen zu erblicken.

Nun ist die verbreitete Wertschätzung der supranaturalistischen Isoliermethode einzig und allein durch die irrtümliche Meinung bedingt, daß die Besonderheit und einzigartige Würde des Christentums nur dadurch gestützt werden könne, daß es im Gegensatz zu allen anderen Religionen, die menschliche Phantasiegebilde seien, als einziges auf einer direkten göttlichen Kundgebung beruhe und daß diese unmittelbare göttliche Kausalität an einem wunderbaren Eingreifen Gottes in die Geschichte erkennbar sein müsse. Diese dogmatische Theorie hat jedoch ihren eigenen Halt durch die Erkenntnis der oben besprochenen religionsgeschichtlichen Zusammenhänge, aus denen das Christentum herausgewachsen ist, verloren. Ja die Isoliermethode errichtet sich angesichts dieser religionsgeschichtlichen Erkenntnis ihren eigenen Scheiterhaufen. Sind doch, wie wir sahen, mannigfaltige Religionsanschauungen in dem Wurzelboden des Christentums enthalten, welche die Bildung der christlichen religiösen Anschauungen mitbedingt haben. Die von ihnen her übernommenen Bestandteile müssen nunmehr, wenn jene Religionen eitel Phantasien sind und nichts Göttliches in sich tragen, auch den Wert der christlichen Religion aufs stärkste beeinträchtigen. Es ist daher von höchst eigenem Interesse für den Offenbarungsanspruch des Christentums selbst, daß auch außer ihm und außer den in der Bibel anerkannten Religionsformen überhaupt Religion anzutreffen ist, die auch einen dem christlichen ähnlichen Anspruch auf göttliche Kausalität besitzt. Der Notwendigkeit dieses Schlusses kann sich heute nur jemand entziehen, der sich von aller historischen

Einsicht in die Keimgestalt des Christentums durch Isolierung seines eigenen Geistes künstlich freizuhalten versucht hat.

Dem christlichen religiösen und sittlichen Bewußtsein entspricht durchaus die Annahme des Universalismus der göttlichen Offenbarung. Das heißt: wer einmal dem christlichen monotheistischen Gottesgedanken die ganze ihm innewohnende Tragweite zuerkennt, der kann nicht mehr in Abrede stellen, daß Gott allüberall eine solche offenbarende Wirkung ausübt, wie sie dem Fassungsvermögen der je und je in Betracht kommenden Teile der Menschheit gemäß ist. Ist doch bereits der israelitische Prophetismus von dem Zeitpunkte an, da er mit dem reinen, monotheistischen Gottesgedanken arbeitete, zu der Zukunftsperspektive übergegangen, daß von nun an die Begrenzung der göttlichen Heilswirksamkeit auf das eine Volk der ursprünglichen „Erwählung" ihr Ende erreicht, weil ihre Mission erfüllt habe, und daß Zion zu einem Quellpunkt der Gotteserkenntnis und des Heils für die Völkerwelt werden solle. Dementsprechend hat auch die urchristliche Verkündigung, wie die Apostelgeschichte und die paulinische Literatur zeigen, den Gedanken der universal wirkenden göttlichen Kräfte sich aus der hellenischen Geisteswelt, in der er eine eigene Prägung erfahren hatte, angeeignet. Von seinem Anfange an hat das Christentum nicht geglaubt, zum Zweck seiner eigenen Ehrenrettung den außerhalb der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte stehenden Religionen die Ehre rauben und jeden Wert absprechen zu müssen. Es ist daher auch umgekehrt ganz folgerecht, daß, solange der Nachdruck der kirchlichen Theorie des Christentums auf der Einzigkeit und Ausschließlichkeit der christlichen Offenbarung lag, die Höhenlage der christlichen Gottesidee nicht ihre Ausprägung fand.

Wenn aber die Auffassung des Christentums als einziger Offenbarungsreligion gegenüber allen übrigen des Offenbarungscharakters entbehrenden Religionen mit dem christlichen Geist und Glauben selbst nicht in Einklang zu bringen ist, so ist die andere enge Fassung des Offenbarungsbegriffes, die nur in einem einmaligen, sehr begrenzten, historischen Akt die Offenbarung erkennt, dem Bestande des Christentums nicht günstig. Die Meinung, daß mit der in Jesus von Nazaret erfolgten Gotteserschließung ein für alle Mal die zureichende und einzig mögliche Weise der göttlichen Offenbarung absolut abgeschlossen für alle Zeiten und Geschlechter vorliege, zieht der individuellen Religiosität und Gotteserkenntnis ganz bestimmte und sehr enge Grenzen. Denn überall, wo diese Behauptung nachdrücklich festgehalten wird, wird auch jene vorhin auf der Linie der Veräußerlichung angetroffene hervorragende Wertschätzung der historischen Daten der Jesusgeschichte in größerem oder kleinerem Umfange geübt. Die individuelle Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung wird dann immer wieder in einen ursächlichen Zusammenhang mit der neutestamentlichen Geschichte gebracht werden und soll eigentlich in keinem einzelnen Falle ohne sie entstehen.

Abgesehen davon hat die Behauptung von der in Jesus allein gegebenen und in ihm ein für alle Mal abgeschlossenen Offenbarung den Zweck, festzustellen, daß die christliche Wahrheit in der christlichen Urzeit in absoluter Gestalt gegeben gewesen sei, daß hier für jede religiöse Frage und Angelegenheit die unerschöpfliche Schatzkammer und zuverlässige Antwort vorhanden und mithin eine Entwicklung im eigentlichen Sinne von Jesus an nicht nur nicht mehr notwendig, sondern überhaupt nicht mehr möglich sei. Nur in diesem Interesse, d. h. in demjenigen der

Sicherung des Christentums als der absoluten Religion, hat jene Behauptung genau genommen einen Sinn und Wert. Dies Interesse ist jedoch durch die historische Erforschung der Quellen der christlichen Urzeit zerstört. Die Betrachtung der Keimgestalt des Christentums hat gezeigt, daß schon der im Neuen Testament vorliegende Tatbestand von Typen der Religion Einspruch dagegen erhebt, der christlichen Religion eine solche Meinung über sich selbst zu insinuieren. Da es ferner auch keinem Zweifel unterliegt, daß die Autorität Jesu nicht durchweg original, sondern wie jede Individualität zeitgeschichtlich bedingt ist, so ist die Behauptung nicht aufrecht zu erhalten, daß die in Jesus der Menschheit geschenkte Offenbarung durch alleinige göttliche Verursachung im Sinne der Ausschließung des menschlichen Faktors erfolgt sei. Es ist nicht nur der Fall der Inspirationslehre, der den alten Offenbarungsbegriff aus seinen Angeln gehoben hat. Er hätte ohne diese Lehre noch immer bestehen können, wenn nicht eine geänderte Auffassung der Person Jesu auf Grund der historischen Forschung hätte Platz greifen müssen.

Die katholische Kirche hat schon vor dem Zusammenbruch, den die altkirchliche Form der Christologie, die in Jesus ein aus zwei Naturen zusammengesetztes Wesen erkennen lehrte, wenigstens im Protestantismus eingestandenermaßen erlitt, die fortgehende Offenbarung als eine notwendige Wesensforderung der Religion, die die absolute sein will und soll, hingestellt. Sie hat selbst mit den Mitteln des kirchlichen Organismus eine fortgehende Anpassung der alten Formen an die geschichtlich gegebenen neuen Bedingungen vorgenommen und in der „Tradition" eine Institution geschaffen, in der alle einzelnen Stufen dieses Anpassungsprozesses zusammengefaßt wer-

den. Die protestantische Kirche hätte, da sie nun einmal die Tradition in Bausch und Bogen und mit ihr das in der Kirche bereits zur Geltung gelangte Prinzip des Fortschrittes ablehnte, vor allem durch unentwegte Philosophie der Geschichte sich des Gedankens bemächtigen können, daß nach gewissen Wandlungen der geistigen Kultur eine einfache Wiederbelebung der Vergangenheit nicht möglich ist, daß die Geschichte genau besehen sich nie wiederholt und daß alle bloßen Repristinationsversuche nichts als graue Überlebsel zeitigen, die, wenn sie der neuen Zeit aufgezwungen werden, in ihr lediglich die Rolle von Mythologie und Aberglauben spielen müssen. So ist es nicht zuletzt der supranaturalistischen Auffassung von der einzig und allein in Jesus und sonst nirgends veranstalteten Offenbarung ergangen, die der Protestantismus hervorholte, obwohl er dasjenige Moment, das im Katholizismus längst dem starren antiken Supranaturalismus die Wage gehalten und ihn abgeschwächt hatte, kurzerhand verabschiedete. Nun stand der zuvor durch die Tradition und für viele in vielleicht noch wirksamerer Weise durch die sakramentale kirchliche Institution paralysierte Supranaturalismus in seiner Nacktheit da. In aller Schärfe war dieser Standpunkt nicht von Luther und nicht von Melanchthon vertreten. Vielmehr hat Melanchthon wenigstens den consensus ecclesiae und die ecclesia doctrix anerkannt und auf eine Reihe gleichzeitiger Theologen in dem Sinn eingewirkt, daß die heilige Schrift unter die Gruppe der festzuhaltenden Traditionen wie Glaubenssymbole und Kirchenväterlehre einzurechnen und daher nicht qualitativ von diesen zu unterscheiden sei. Dennoch ist auch bei diesen Theologen kein Verständnis dafür vorhanden, daß über Glauben und

Sitten die Anschauung geändert werden kann. Otto Ritschl hat das große Verdienst, im ersten Bande seiner groß angelegten „Dogmengeschichte des Protestantismus" die Reste eines „Traditionalismus" bei Melanchthon, sowie ihre zielbewußte Ausschaltung seitens der Gnesiolutheraner einer besonders eingehenden Untersuchung und Darstellung gewürdigt zu haben.[1]) Aber das für den Traditionalismus herausspringende Ergebnis ist von vornherein eine sehr bedingte Anerkennung. Martin Chemnitz, der sich in hervorragendem Maße von Melanchthon beeinflußt zeigt, hat in seinem Examen concilii Tridentini zwar acht Gruppen von Traditionen unterschieden und sieben derselben anerkannt. Doch handelt es sich dabei um die heilige Schrift, die an erster Stelle genannt wird, die ununterbrochene Bewahrung der treuen Überlieferung der heiligen Schrift durch die Kirche, die echte Interpretation der heiligen Schrift, wie sie namentlich in den ökumenischen Symbolen erkennbar sei, die sicher aus der heiligen Schrift zu folgernde dogmatische Lehre, die übereinstimmende Lehre der Kirchenväter und kirchliche Riten und Zeremonien, welch letztere ausdrücklich als veränderliche Größen namhaft gemacht werden. Hingegen wird die achte Gruppe, welche die Tradition umfaßt, die in Glaubenssätzen und Sittengeboten bestehe, die erst während der späteren kirchlichen Entwicklung und ohne feste Anhaltspunkte in der heiligen Schrift hinzugekommen sind, abgewiesen. Diese waren gerade die Traditionen im Sinne des tridentinischen Konzils, die in eigentlicher Weise nach der Auffassung des Katholizismus die Befugnis der Kirche

---

[1]) Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus. I. Band (1908). Zweites Buch: Der Traditionalismus in der altprotestantischen Kirche vor Georg Calixt.

garantieren, das Christentum hinsichtlich von Glauben und sittlichem Leben den Zeitbedürfnissen entsprechend zu gestalten.[1]) Indem also selbst bei einem der genuinsten und an dem Meister begeistert hängenden Schüler Melanchthons diese Gruppe ohne weiteres abgelehnt wird, ist die Tradition in ihrer entwicklungstheoretischen Bedeutung prinzipiell verneint.

Statt dessen hat sich innerhalb des Protestantismus eine andere förderliche Erkenntnis eingestellt, die freilich noch nicht zu allgemeiner, geschweige denn zu offiziell kirchlicher Anerkennung gelangt ist. Sie ist in Zusammenhang mit der neueren Besinnung auf die Grundmotive der deutschen Reformation ins moderne theologische Bewußtsein getreten und trägt der von der Religionsvergleichung gesteigerten und getragenen Kritik jeglichen abrupten Supranaturalismus Rechnung, indem sie den Offenbarungsbegriff nicht mehr mit dem supranaturalen Einzelwunder begründet und indem sie nachdrücklich darauf verzichtet, den Beweis für die christliche Wahrheit ein für alle Mal und objektiv dadurch zu erbringen, daß mittels beliebter apologetischer Jongleurstückchen eine unmittelbare Naturdurchbrechung durch göttliche Kausalität in den sogenannten supranaturalen Heilstatsachen aufgezeigt werde. Am einflußreichsten, weil zugleich am konsequentesten, sind hierfür die Schriften von Ernst Troeltsch gewesen, die trotz des heftigen Widerspruches, den sie erfahren haben, ihre große Mission erfüllen werden. Im allgemeinen läßt sich dies auch sonst eifrige Bestreben durch den Rückzug von den historischen Einzelinstanzen der sogenannten Offenbarungsgeschichte auf das Erlebnis einer in irgendwelcher Analogie

---

[1]) O. Ritschl, a. a. O., S. 376 f.

auch psychologisch erreichbaren inneren Gotteserfahrung beschreiben. Nicht durch ein wunderbares Ereignis in vergangener Geschichte kann göttliche Offenbarung als solche aufgezeigt werden, sondern an der in Analogie der eigenen seelischen Werte erkannten Höhenlage, die mit einem historischen Punkt erreicht ist und sich machtvoll auszuwirken beginnt, ist der Maßstab gegeben, mittels dessen wir Offenbarung konstatieren.

Wenn ich also das Dilemma stellte, entweder überhaupt auf den Begriff der Offenbarung als einer Auswirkung des göttlichen Geistes zu verzichten oder dieselbe allenthalben anzunehmen und dann in der „göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts" gewisse Höhepunkte anzusetzen, an denen eine neue Erkenntnis und Erfahrung des Göttlichen samt einer dadurch veranlaßten neuen Einrichtung des menschlichen Lebens und Empfindens durchgebrochen ist, so ist die Ermittelung oder Nichtermittelung der Offenbarung in dem eben erörterten Sinn gemeint. Das Christentum läßt sich alsdann nicht als die einzige Offenbarung werten, wohl aber als der Höhepunkt der auf die Erfassung und Betätigung des Göttlichen im Menschenleben hinwirkenden Offenbarung. Erkennen wir aber im Christentum diese göttlichen Kräfte, so geschieht es deshalb, weil wir unser eigenes Sein und Leben zum göttlichen erhoben finden nicht durch Einzelheiten der Geschichte und Überlieferung, sondern jedenfalls zunächst durch das Ganze des christlichen Lebens, das aus der Geschichte des Christentums uns anspricht. Denn das ist die Erkenntnisentwickelung, die sich im Lauf der christlichen Geschichte des Geistes eingestellt hat, daß wir die Offenbarung in erster Linie in unserem eigenen Leben und Erleben erproben und sie nur dort in der Geschichte durchgebrochen finden, wo wir die pro-

duktive und „neue religiöse Kraft oder Lebenserhöhung"[1]) zum ersten Male original erscheinen sehen. Jede Offenbarung ist daher ein Ineinander des Göttlichen und Menschlichen, so daß ihr Wesen nicht etwa in absoluter Erscheinung der reinen göttlichen Wahrheit besteht. Je nach der Höhe des Zeitgeistes und nach der Originalität des offenbarenden Individuums, des Trägers der Offenbarung, ist die Verbindung des Göttlichen und des Menschlichen verschieden. In der Betrachtung der Mit- und Nachwelt ist nicht einmal immer eine Trennung der beiden Faktoren durchzuführen versucht worden, und das umsoweniger, je hochwertiger die Offenbarung zu veranschlagen ist.

Diese Einsicht hat auch die christliche Kirche schon in früherer Zeit ausgesprochen in Form ihres christologischen Dogmas. Indem sie die vollkommenste Offenbarung in Jesus empfangen zu haben glaubte und die höchste Offenbarungsqualität von ihm aussagen wollte, griff sie zu der Formel des Ineinanders von Göttlichem und Menschlichem. Der Mißgriff, den sie zugleich beging, bestand darin, daß sie die Eigenschaft Jesu als des Offenbarers nicht von seiner physisch-leiblichen Beschaffenheit unterschied, sondern gerade diese letztere zur eigentlichen Trägerin der Offenbarung stempelte und auf sie jene Formel von der Gottmenschheit übertrug. Durch diese Vermischung des geistigen offenbarungsmäßigen und des leiblichen Wesens Jesu entstanden die christologischen Formeln der alten Konzilientheologie, die auf dem Konzil von Chalcedon ihre subtilste Gestalt erhielt: in der Person Christi ist göttliche Natur und menschliche Natur untrennbar miteinander verbunden. Es ist aber deutlich, daß jene Vermischung bezw.

---

[1]) Troeltsch, Glaube, dogmatisch. Artikel in Mohrs Handwörterbuch: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" II. Sp. 1439.

Verwechselung von leiblicher und geistiger Struktur nicht erst auf jenen Konzilien der alten Kirche durchgeführt wurde, sondern ihren Ursprung in der dinglich-äußerlichen Auffassung der Offenbarung überhaupt hatte, die das offenbarende Moment nicht erstlinig in dem Durchbruch neuer geistig-innerlicher Lebenskräfte und Lebensanschauungen, sondern in einer äußerlich wunderbaren Erscheinung suchte.

Das Verständnis des eigentlichen Wesens der religiösen Offenbarung ist aber auch von dem Rationalismus, der die Formeln der kirchlichen Christologie zerschlug und damit einige kritische Andeutungen Luthers wider die Zweinaturenlehre scheinbar befolgte, nicht entfernt erreicht worden. Die rationalistische Denkweise, die das mythische Moment der Naturenchristologie beseitigte, ohne den Triebkräften derselben anderweitig Rechnung zu tragen, beging denselben Fehler wie die orthodoxe und pietistische Denkweise, indem sie unter Offenbarung eine bestimmte Menge von lehrbaren und lehrhaft mitgeteilten Wahrheiten verstand, die von Gott selbst übernatürlich kundgemacht und von den Menschen als Heilsbedingungen anzunehmen wären. Während die Orthodoxie die Offenbarung in diesem Sinne behauptete, hat sie der Rationalismus bestritten. Während wenigstens die meisten der Philosophen und Theologen jener Zeit nicht zu würdigen vermochten, was das religiöse Gemüt an der Offenbarung besitzt und zu welchem Zwecke es sie festhalten will, schätzten sie andere wie Lessing und Kant entweder nur für die Vergangenheit oder für die unmündigen Menschen, so daß die Religion der Mündigen eine offenbarungsfreie in jedem Sinn müsse genannt werden. Erst Schleiermacher ist es gewesen, der bei vollständiger Preisgabe dieses älteren Offenbarungsbe-

griffes einen neuen prägte, indem er die in der Entwicklung des religiösen Geistes der Menschheit auftretenden Höhepunkte und die solche Höhepunkte bezeichnenden Persönlichkeiten als göttliche Offenbarung in Anspruch nahm. Wem dieser Begriff nicht genügt, weil das Göttliche nicht greifbar und demonstrativ aus dem Gange der menschlichen Geschichte heraustrete, der ist freilich mit seinem Denken nicht bis an jene Stelle der Religiosität vorgedrungen, die Jesus im Auge hatte, als er sinnfällige Wunder ablehnte, aus denen die Ungläubigen das sinnlich-fleischlich gewordene Göttliche erkennen wollen. Die Epigenesis des Christentums zu einer Religion, die über die sinnliche Anschauung des Einzelnen als göttlicher Selbstbekundung zu der universalen Betrachtung der Gesamtheit von Welt und Leben als der allenthalben gleichmäßigen Betätigung des lebendigen Gottes hinausschreitet und auf dem Grunde dieser Anschauung die Universalreligion zu bilden imstande ist, ist nur möglich bei der Befreiung der Offenbarungsidee aus den Ketten der Sinnenfälligkeit. Denn nicht in diesem und jenem Einzelnen erkennt der Mensch den Gott, der das All mit seinem belebenden Geiste trägt, sondern die Offenbarung besteht in dem Auftauchen eines neuen Prinzips der Lebenshaltung und Weltüberwindung aus dem Universum als aus dem unerschöpflichen Wesen des allgemeinen ewigen Geistes.

Die Behauptung der konservativen Theologie, daß im Christentum die Offenbarung im vollkommensten Maße gegeben und das Christentum entweder die alleinige oder die vollendetste und abschließende Offenbarungsreligion ist, ist demnach im Sinne universalistischer Religion nicht mittels der Voraussetzung eines ganz außerordentlichen, übernatürlichen göttlichen Eingriffs zu sichern. Vollkommene

Offenbarung wird im Christentum aus lebendiger religiöser Überzeugung nur derjenige erblicken, der mit der Begründung des Christentums dasjenige Prinzip des Welt- und Lebensverständnisses aufgetreten findet, welches die Herrschaft und die Erhebung über die Welt in einer noch nicht erreicht gewesenen Vollendung gewährleistet, und zwar in allen möglichen Seinslagen. Diejenige Frage aber, die der Mensch beantwortet sehen muß, um sich im Leben zurechtzufinden und den Mut zum Leben unverlierbar zu besitzen, ist die Frage des Übels und Leidens. Alle Religionen, die sich zu Erlösungsreligionen entwickelt haben, haben auf dies Grundproblem des menschlichen Lebens Bezug genommen. Schüchtern und vereinzelt tritt dies Problem in den Mysterienreligionen hervor, offener bemüht sich der Gnostizismus um die Beantwortung der Frage: „woher stammt das Böse und das Übel?" Lediglich an das Schwergewicht derselben knüpft die indische Spekulation des Brahmanismus und Buddhismus an. Die Tragik der nordischen Mythologie beschäftigt sich mit diesem Problem, in der jüdischen Religion tritt es um so mehr hervor, je näher sie dem Erlösungsgedanken kommt, und im Christentum wird ihr schon durch das ganze Leben und die Lehre Jesu die Antwort zuteil. Ob sie hier klarer und reiner vorliegt als in anderen Religionen, das ist zu prüfen. Es ist nicht dadurch ausgeschlossen, daß viele sie nicht finden, noch auch dadurch, daß der Einzelfragen durch die konkreten Lebensverhältnisse zahlreiche offen gelassen werden und daß ganz besonders im Christentum die Tatsache des Übels und Leides erst recht zum eigentlichen Theodizeeproblem zugespitzt worden ist. Mag die im Christentum dargebotene Lösung immerhin den problematischen Charakter der Tatsache des Übels von den Einzelfällen nicht nehmen, so enthält sie doch vor

allem das positive Moment zur praktischen Überwindung des Übels und bricht ihm die unmoralische Spitze ab.

Über den Geist der Mysterienreligionen wurde schon gesprochen. Das tief empfundene Elend des Menschenlebens versucht die mystagogische Theologie mittels eines Mythos zu durchleuchten, der dem Gedanken Ausdruck verleiht: Es gibt nach allem Kampf und Leid auch Frieden und Freude, und in den mysterischen Weihen getröstet man sich eines seligen Jenseits, das der Zeitlichkeit Mühsal übertrumpfen werde. Aber der Sinn, geschweige der Zweck des Übels ist nicht aufgehellt. Daher bleibt jene des Fragens schon müde gewordene Stimmung bestehen, die sich in gigantischem Trotz und Selbstgefühl gegen das Leiden auflehnt und den grausamen Gott des gegenwärtigen Äons verurteilt wie der Prometheus des Äschylos, im Ausblick auf einen besseren jungen Gott, den der alte selbst erzeugt als den Sohn, der ihn vom Throne stoßen wird. Nicht nur von der mysterischen Sehnsucht und der poetischen Mythologie, sondern vor allem auch von der Philosophie ist die hochinteressante griechische Religionsentwicklung stark beeinflußt, und sie ist hierbei vom Polytheismus über den Henotheismus, der hinter den vielen Gottheiten eine höchste und wirklich zuverlässige sucht, bis zum Atheismus fortgeschritten. Wie die orphische Theologie einem mächtigen Zuge nach Vereinheitlichung der Gottesanschauung nachgibt und vom Polytheismus zum Henotheismus strebt, so hat die eleatische Schule die Anschauung des einzigen Gottes gefördert und eine rationale Reinigung der Gottesvorstellung vom Anthropomorphismus, von den vermenschlichenden, niedrigen und sinnlichen Eigenschaften vorgenommen. Gleichwohl ist gerade die Frage, wie es mit der Gerechtigkeit in der Welt bestellt sei,

oder das Problem des Übels und der Theodizee immer wieder dem Polytheismus günstig geworden. Denn der Polytheismus zersplittert die Theodizeefrage. Das Walten des Vaters Zeus allein schien die offenkundige Ungerechtigkeit in der Verteilung der Lebenslose nicht zu erklären. Hingegen bei der Zerspaltung der Funktionen unter mehrere Gottheiten wird die Notwendigkeit, den einzelnen Gott zu rechtfertigen, nicht so dringend empfunden; der einzelne wird durch das Konto der anderen entlastet. Je mehr aber der monistische Zug nach einheitlichem Verständnis der Welt sich Geltung in weiteren Kreisen verschaffte, um so brennender und schwieriger wurde gerade die Theodizee, und ihre Schwierigkeit brachte den religiösen Glauben in Gefahr. Ein vorzügliches Beispiel liefert der Kyniker Kerkidas von Megalopolis mit seiner entschlossenen Wendung gegen die altmodische Theologie, die dem Menschen als Lohn für seine Gerechtigkeit den Segen der Götter oder des Zeus allein in Gestalt irdischer Güter verhieß. Dem Kerkidas ist die ungerechte Verteilung der Güter Tatsache, und von dieser Tatsache aus kommt er, wie H. von Arnim in seiner vortrefflichen Würdigung der poetischen Fragmente dieses Kynikers darlegt, zu dem Schluß, daß Zeus sehr parteiisch ist. Er will zeigen, daß für das Problem der Güterverteilung „der herkömmliche Götterglaube weder in seiner naiven volkstümlichen noch in seiner philosophisch reflektierten Form theoretischen Aufschluß oder praktische Hilfe gewährt".[1] Andere Gottheiten versprechen dem Kerkidas eine Lösung des Rätsels, Gottheiten, die nicht im fernen Himmel für uns unerforschlich walten, sondern „auf Erden" zu finden sind: Päan

[1] Hans v. Arnim, Zu den Gedichten des Kerkidas. In: Wiener Studien XXXIV, 1912, S. 20f.

und Metados, d. i. Hygiene und Mildtätigkeit. Nicht auf den Himmelsgott Zeus, geschweige denn auf andere himmlische Mächte will er sein Vertrauen setzen. Er verabschiedet die Transzendenz und bescheidet sich mit den Idealen der Diesseitigkeit; er wendet die religiöse und metaphysische Frage in die soziale und humanitäre und stellt der Menschheit eine praktische Aufgabe, in deren Erfüllung allein sie ihr Heil suchen soll. Das ist eine bedeutsame praktische Wendung, die auf jeden Versuch, die tatsächlich vorhandenen Übel auch zu begreifen, ausdrücklich verzichtet.

Die germanisch-nordische Mythologie läßt die gesamte Welt der Asen wegen der Herrschaft des Bösen durch die allgemeine Feuerkatastrophe vernichtet werden und findet noch den Blick auf eine neue Ära. Dem Brahmanismus bedeutet die Welt ein Reich täuschenden Scheins und nebelhaften Werdens, das nicht beharrt, in dem nur trughaftes Wohlbefinden anzutreffen ist, das schnell zerrinnt; und das Leben ist leidvoll, sofern es sich von jenen Trugbildern des Seins und Glückes täuschen läßt, sie theoretisch für Wahrheit nimmt und praktisch wertschätzt und liebt, so daß nur umso herbere Enttäuschung folgt und dem, der die Welt für Wirklichkeit hält, jede Hoffnung schwindet. Der Brahmanismus verfährt radikal, indem er die empirische Welt und mit ihr die in dieser unvermeidlichen Übel für Truggebilde einer unphilosophischen Denkweise erklärt und dem wahren Philosophen die Vernichtung dieser Trugbilder in Aussicht stellt oder zur Pflicht macht. Allein abgesehen davon, daß er den Nichtphilosophen keine Erklärung bringt, tut er auch der empirischen Welt offene Gewalt an und dekretiert mit einem Machtspruch hinweg, was er nicht erklären kann. Im Grunde ist das Verfahren des

Buddhismus, dem alles Leben Leid ist, das gleiche. Er verbindet mit jener Theorie eine Praxis, die der Flucht aus der Welt, welche ihrerseits jedoch mit der ganzen Summe unverständlichen Leides bestehen bleibt.

Sowohl von der indischen wie von der griechischen Auffassung ist die jüdische grundsätzlich unterschieden. Sie ist einmal gegenüber der indischen realistisch, sofern sie das Übel und das Leid als konkrete Tatsächlichkeiten wertet, wie sie sich im großen Weltleben zeigen. Andererseits hält sie gegenüber dem hellenisch freien Bürgerbewußtsein und seinem Glauben an den hohen inneren Wert des Menschen die Linie des orientalischen Bewußtseins ein, das in der absoluten Gegenüberstellung von Despot und Beherrschten seinen auch auf die Religion übertragbaren Ausdruck findet. So löst zunächst das jüdische Denken das Problem des Leidens durch den Gedanken eines Gottes, der die Geschicke leitet und mit ihnen Absichten verbindet, die trotz des subjektiv empfundenen Wehes das Leid als etwas objektiv Zweckmäßiges und Notwendiges verstehen lehren. Auch der Dichter des Hiobbuches entscheidet in diesem Sinne, wenn er spezialisierend das Übel von Gott zum Zweck der Prüfung des Glaubens und zum Zweck der Erziehung zum Vollglauben der Unterwerfung unter alles Geschehen als direkte göttliche Wirksamkeit veranlaßt sein läßt. Doch es kommt eine andere Bedeutung des Übels hinzu, die der Strafe für die Sünde, als welche es auch dann anzusehen und zu glauben ist, wenn kein Bewußtsein einer bestimmten konkreten Sünde vorhanden ist. Zu dieser harten Ansicht, nach welcher der vom Übel Verfolgte das Übel durch sein Verhalten verdient hat, war die alttestamentliche Auffassung auf dem Wege der prophetischen Straf- und Bußpredigt gelangt. Wie die Propheten zunächst alle Mißge-

schicke des Volkes in den Fehden mit politischen Feinden auf die Rechnung der Volkssünde setzten und auch politische Mißgriffe ohne Zaudern als religiös-ethische Mängel brandmarkten, so wurde auch dem Einzelnen als Quelle alles Leides seine Sünde vorgehalten. Der auf diese Weise herrschend werdende Gesichtspunkt der Vergeltung ist weder im Interesse einer freien Sittlichkeit und echten sittlichen Bewußtseinsbildung, noch im Interesse einer zuversichtlichen Religionsanschauung, denn der Vergeltungsgedanke bedeutet innerhalb der religiös-sittlichen Ideenwelt die Knechtung des Menschen, die nur dem gesetzlichen Standpunkt entspricht.[1])

Von diesem beschränkten, gesetzlichen Charakter hat das Christentum sofort die Betrachtung des Übels befreit. Das im Sinne des Vergeltungsgedankens an ihn herantretende Problem des Übels, demzufolge der Leidende ein von Gott Gezüchtigter und Gezeichneter sei, hat Jesus zurückgewiesen (Joh. 9, 2f.). Ebenso in der synoptischen Tradition, nach der Jesus es für eine ganz irrtümliche Auffassung erklärt, in Unglücksfällen wie in der Abschlachtung einiger Galiläer durch Pilatus oder in dem katastrophalen Sturz des Siloahturmes auf achtzehn Menschen die Strafe für besondere Schuld der betroffenen Menschen zu erblicken (Luk. 13, 1—5). Er verneint kurzerhand jeden Zusammenhang des Leidens mit der Sünde als seiner Ursache. Wenn aber Jesus an der erstgenannten Stelle für das Übel eine ausdrückliche teleologische Erklärung beifügt, daß es in dem bestimmten Einzelfall des ihm vorgeführten Blindgeborenen den Zweck habe, die Werke Gottes offenbar zu machen, so ist diese Zweckbestimmung nach dem evangeli-

[1]) Vgl. meine Schrift: Der Entwicklungsgedanke und das Christentum S. 165ff.

schen Sprachgebrauch ein Teil der äußeren Kennzeichen des herannahenden Gottesreiches. Und wenn er an der zweitgenannten Stelle den Hinweis auf jene unheilvollen Ereignisse zu einer Mahnung zur Buße benutzt, so bringt er wieder das Übel in Zusammenhang mit dem nahenden Gottesreich, das ja an die einzelnen Menschen die Bedingung der Buße stellt. Wie er in seiner religiösen Anschauung, der die teleologische Betrachtung wesentlich ist, die ganze Welteinrichtung aus dem Willen und Zweck Gottes zu ergreifen, anleitet, so auch das Übel. In keiner Weise finden wir bei ihm jene, auch nur irrtümlich auf das fünfte Kapitel des paulinischen Römerbriefes gestützte, herkömmliche kirchliche Lehre, daß alles Übel in der Welt überhaupt und in der Menschenwelt besonders von dem Sündenfall der ersten Menschen als dessen Folgeerscheinung und Strafeffekt sich herschreibe. Dem Paulus liegt allerdings infolge seiner jüdischen Erziehung der Gedanke nicht fern, daß das den Einzelnen treffende Übel durch seine Sünde verschuldet sei. Allein diese der Auffassung Jesu entgegenstehende, jüdische Deutung des Übels ist auch bei Paulus von der großzügigen, auf den göttlichen Weltplan eingestellten Erwägung überboten und in den Schatten gestellt, daß Schuld und Leid dazu dienen, für Gott die Wege zu bereiten, auf denen er seine unerforschlichen Pläne der Menschheitserziehung ausführt (Röm. 11, 25ff.).

Weil Jesus keine theoretische Betrachtung des Leidens anstrebt, hat man die Wichtigkeit dieses Hauptpunktes in der Predigt und vorbildlichen Lebenshaltung Jesu leicht übersehen. Aber das ist gerade das Bedeutsame an seiner Wirkungsweise, daß er gerade über diese allerwichtigste und dem Menschenherzen nächste Frage keine theoretische Auskunft gibt, eine solche höchstens andeutungsweise durch-

schimmern läßt, hingegen immer darauf bedacht ist, die Menschen durch eine bestimmte Lebenshaltung den Weg und Wert rechter Überwindung des Leidens spüren zu lassen. Diese Praxis besteht nicht in selbstquälerischer Grübelei wegen einer Verschuldung der Übel, so daß in dieser Form neues Leid hinzugefügt würde, und sie verläßt somit den Standpunkt des Alten Testaments. Sie besteht auch nicht in Apathie und Ataraxie, dem erkünstelten Gleichmut des stoischen Musterphilosophen, sie ist vielmehr hiervon so weit wie vom buddhistischen Ideal entfernt. Auch die gefaßte Duldung im Hinblick auf ein jenseitiges Leben, von der Paulus unter augenscheinlicher Einwirkung des Stoizismus spricht, ist nicht der eigentliche Charakter, geschweige denn der Höhepunkt der christlichen Wertung des Leidens. Dieser ist in einer bestimmten positiven, bejahenden Schätzung von Übel und Leid erkennbar. Denn das Christentum hat seine einzigartige, hervorragende Stellung vor allen anderen Religionen dadurch, daß es infolge der Anweisung Jesu während seiner geschichtlichen Epigenesis den Menschen die Möglichkeit eröffnet hat, an die Stelle der Passivität, zu welcher alles Leid und aller Widerstand auch den strebsamen Menschen immer wieder verdammt, die Tätigkeit zu setzen oder, anders ausgedrückt, das Leiden in Energie zu verwandeln. Daß die ganze erhebende Wucht dieser praktischen Konsequenz erst während des epigenetischen Prozesses sich enthüllt hat, ist aus der eschatologischen Stimmung der christlichen Urzeit verständlich. Gleichwohl sind in der von Jesus geübten Beurteilung des Leidens die Motive des christlichen Energismus deutlich.

Ist nämlich das Mißgeschick eines Einzelnen und einer Gemeinschaft überhaupt kein Urteilsmaßstab oder Grad-

messer der sittlichen Qualität und ebensowenig umgekehrt das Wohlergehen, so ist die Seele von dem subjektiven Druck des sonst aus dem Leiden entstehenden Schuldgefühls frei und unterliegt nicht auch in dieser Verbindung seelischer Regungen der Schranke, die dem freien, selbstbewußten Handeln aus dem Schuldbewußtsein sich einstellt. Die Ablehnung der Kongruenz von dem Ergehen eines Menschen und seinem sittlichen Verhalten hängt sonach unmittelbar mit der in dem Bewußtsein der Gotteskindschaft zu erlebenden Schuldfreiheit gegenüber Gott und Welt zusammen. Mit jeder dieser beiden Anschauungen geht Jesus darauf aus, das Schuldgefühl der Menschen zu vernichten und das Vertrauen auf den universalen Weltwillen als den des väterlichen Gottes zu erwecken und zu stärken. Das Leiden ist weder ein Ausfluß des strafenden und rächenden Gottes, noch eine Folge der die Welt beherrschenden Willkürlichkeit, sondern ein Teil des göttlichen Weltzweckes, der als die Entwicklung der Menschen zur Erreichung ihrer höchsten Lebenswerte im Gottesreich beschrieben wird.

Die höchsten Lebenswerte sind aber ethischer Art. Für sie ist die Bahn freigemacht, indem der das sittliche Selbstbewußtsein hemmende Vergeltungsgedanke beseitigt ist. Ist nicht das Leid die Folge der Sünde, so wird die Sünde nicht deshalb gemieden, damit das Leid ausbleibe, und dann erst wird das Gute um des Guten willen getan. Daran, daß Leid vorhanden ist, ohne ausdrücklich verdient zu sein, erkennt der Mensch den wahren Kern der sittlichen Weltordnung in dem Guten als solchem. So erscheint die Existenz des Übels als das wichtigste universale Erziehungsmittel zur reinen Sittlichkeit und geradezu als ein Ansporn zum sittlichen Handeln. Das ist die große Offen-

barung Jesu über die Werte des Lebens. Sie ist in Wahrheit mit ihm derartig neu aufgetreten, daß die Menschheit erst sehr allmählich dies neue Verhältnis zur Welt sich klarmachen konnte. Nicht als fertige Theorie und wohlgerundete Formel, die auf jeden Einzelfall mühelos und restlos angewandt werden kann, ist diese Anschauung von Jesus her überliefert worden. Nur ein Ansatz findet sich in Jesu Worten, und erst die Besinnung auf dessen grundsätzliche Bedeutung für die praktische Lebenshaltung führt zu der Erkenntnis, daß es sich hier um einen neuen Weg handelt, die Widrigkeiten des Lebens zu begreifen. Daher blieb es der Epigenesis des Christentums vorbehalten, die Tragweite von Jesu Beurteilung des Übels zu ermessen und ihre Konsequenz zu finden.

Ist nun aber mit der Auffassung Jesu wirklich eine neue Linie der Betrachtung vom Übel und Leid gezogen, dann ist es Sache der weiteren Gestaltung des Christentums, den praktischen Wert und die erlösende Kraft dieser Offenbarung zu erproben. Diese Kraft voll zu bewähren, vermag erst die entwicklungstheoretische Betrachtung der Menschheit. Ist doch mit jenen Worten Jesu eine solche entwicklungstheoretische Betrachtung an die Hand gegeben, wenn sich aus ihnen die Möglichkeit einer Begründung der reinen Sittlichkeit ergibt. Nur gestattete noch nicht die eschatologische Stimmung der ersten Jüngergeneration den entwicklungsgeschichtlichen Ausblick. Ist jedoch dieser gewonnen, dann vermag der Mensch in dem Übel statt eines Hemmnisses ein Fördernis des Menschheitslebens zu erkennen. Denn die entwicklungstheoretische Anschauung des Menschenlebens stellt bewußt das Wohl der Einzelnen hinter den Fortschritt der Gesamtheit zurück und sieht in jeder Überwindung von Übeln und in jeder Förde-

rung, die somit das rechte Verständnis des Leidens der reineren Ausprägung der sittlichen Idee zukommen läßt, einen Gewinn für die Entwicklung der Menschheit. In diesem Sinne hat Kant in der „Kritik der Urteilskraft" die Natur mit ihren Übeln positiv gewertet. Die Natur hat nach ihm die Bedingungen herzustellen, unter denen der Mensch handelnd und leidend seine sittliche Kraft üben und bewähren kann. Bei der Bemühung, die physischen Übel zu überwinden, wird die physische, geistige und moralische Kraft des Menschen gehoben. Es ist die speziell in der Entwicklung des Christentums möglich gewordene Beurteilung der Übel, die Kant vollzieht, wenn er sagt, daß „die Übel, womit uns teils die Natur, teils die unertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht zu unterliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen". Die theoretisch hadernde Problemstellung der Aufklärungszeit, die die alttestamentliche Linie einhielt, war hiermit überboten. Natürlich sind auch mit dieser Betrachtung die Anstöße nicht beseitigt, die aus der Unsumme von Elend und Jammer und Feindseligkeit erwachsen, darunter unsäglich viel rüstige menschliche Kraft und guter Wille ersticken. Wohl aber ist die Grundanschauung des Übels durch die entwicklungstheoretische Betrachtung so geändert, daß, wie alsbald zu zeigen ist, eine weitere Klärung des Problems auf dieser Linie erwartet werden darf.

In der christlichen Kirche ist allerdings zunächst nicht daran gedacht gewesen, Offenbarung und Erlösung in diesem Sinne aufzufassen, daß eine wirklich neue Stellung des Menschen zu den Übeln der Welt durch ein Verständnis derselben im Rahmen des göttlichen Weltzweckes durch

Jesus gegeben und damit eine innerliche Überwindung der Übel ermöglicht sei. Sowohl die autoritäre Berücksichtigung des Alten Testamentes mit seiner Theorie von Vergeltung und Strafe wie auch die in der paulinischen Christusidee und in der hellenischen Spekulation vollzogene Abwendung von dem historischen Lebensbilde Jesu haben das bewirkt. So wurde die einer universalistisch angelegten Religion zukommende Deutung des Übels noch nicht erfaßt. Die Kirche hat sich im wesentlichen darauf beschränkt, einmal das Leiden Jesu als die objektive Wegnahme der Menschheitssünden zu deuten, sodann abgesehen von jener Versöhnungstheorie in der selbsterwählten „Nachahmung" des leidensvollen Lebensweges Jesu die Quintessenz des praktischen Christentums zu sehen. Das letztere war und bleibt einseitig, obwohl Jesus selbst ausdrücklich nicht zur Vermeidung, sondern zur willigen Übernahme des Leidens aufforderte. Jene einseitige Befolgung dieser Aufforderung vergißt, daß Jesus hinwieder sein Joch als sanft und seine Last als leicht bezeichnet und daher, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, viel mehr an die echte Demut gegenüber Gott und Menschen als an selbsterwählte und den ganzen Menschen für sich allein in Anspruch nehmende Lasten besonderer Art denkt, ferner daß eine Mahnung zu außergewöhnlicher Entfremdung von der Welt nur bei außerordentlichen Gelegenheiten von ihm ausgesprochen wird und nicht allgemeine Anwendung erfahren darf. Während eine „wörtliche" Nachahmung Jesu immer wieder das Gepräge der Vernachlässigung der weltlichen Aufgaben und Kulturentfremdung mit sich bringt, haben Albrecht Ritschl und Johannes Weiß[1]) gezeigt, daß jede direkte Nachahmung des eigentüm-

[1]) A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Ver-

lichen Leidensweges Jesu durch die Verschiedenheit der Lebensberufe der einzelnen Menschen ausgeschlossen ist und daß nur für jeden Lebensberuf die Darstellung des ethischen gottmenschlichen Lebens Jesu zur Pflicht werden kann. Die Gottmenschlichkeit des menschlichen Lebens wird sich dann aber darin bekunden, daß das Leiden als ein integrierender Bestandteil der endlichen Welt, aber nichtsdestoweniger als Produkt des guten Vaterwillens Gottes verstanden wird, und daß auf Grund dieses Verhältnisses der Leidenscharakter schwindet und gerade an der empirischen Existenz des Leides die Aufgabe ergriffen wird, durch die Tat das Übel zu meistern. Stammt es nun nicht, wie bei dualistischer Welterklärung angenommen wird, aus einer gottfeindlichen Region und daher auch nicht, wie die Zeit Jesu allgemein glaubte, aus der Wirksamkeit böser Geister, sondern von Gott selbst her, so kann es in dem Weltzweck des Gottes, dessen Kindern „alle Dinge zum Besten dienen müssen", nur eine Rolle in der Aufwärtsentwicklung der Endlichkeit beanspruchen. Das Bewußtsein von einem ursprünglichen Zweck des Leidens nimmt den die Lebensfunktion hemmenden Schein weg und führt durch alle Leidigkeit zur Tätigkeit hindurch. Wenn alle durch den Zustand der Leidigkeit zurückgehaltene Energieverwertung infolge des Bewußtseins, einem hohen göttlichen Zweck zu dienen und in jeder Lebenslage der väterlichen Vorsehung Gottes gewiß zu sein, zur völligen Aktualität befreit wird, so bedeutet das Leiden eine erzieherische Durchgangsstufe zu dem höheren Leben, das unter dem Gesichtspunkte der Herstellung von physisch nicht antastbaren Lebensgütern

söhnung. III. 3. Aufl., S. 551—557. — Joh. Weiß, Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart. Vgl. auch B. Foster, The Finality of the Christian Religion, p, 465: Imitation of Jesus ends in unveraciousness. Subjection to his precepts is separation from himself.

geführt wird; zu jenem „ewigen Leben", das schon das Johannesevangelium als ein nicht jenseitiges, sondern diesseitiges verlangt.

Die dogmatische Theorie hat speziell an diesem Punkte die Höhenlage der Stiftung des Christentums hinter sich gelassen. Während unter allen Übeln auch dem Tode die Spitze abgebrochen werden sollte, gilt er ihr ausdrücklich nur als eine Folge der Sünde, die als Strafe getragen werden muß. Dabei ist sogar der in den alttestamentlichen Zusatzbüchern zum Ausdruck gekommene Standpunkt, daß der Tod „vom Herrn her allem Fleische zugeordnet ist" (Jesus Sirach 41), aufgegeben. Die Beurteilung des Todes, die auf der Linie von Jesu Anschauung liegt, wird bei Anwendung der entwicklungstheoretischen Betrachtung deutlich. Die Einsicht in die physiologischen Gründe für die Notwendigkeit des Sterbens nimmt dem Tode seinen Stachel nicht. Wohl aber entsteht dem ethisch fühlenden Menschen eine Erkenntnis des positiven Wertes des Todes aus der Erkenntnis, daß der Tod im Welthaushalt ein unerläßlicher Entwicklungsfaktor ist und daß demgemäß das allgemeine Urteil, demzufolge die Übel einen ethisch-erzieherischen Wert besitzen, auf den Tod in ganz besonderem Sinne anwendbar ist. Und zwar ist es gerade der im regelmäßigen Gang der Ereignisse sich einstellende, durch Alterserscheinungen sich ankündigende Alterstod, der sich als eine zweckmäßige Einrichtung der Natur zeigt. Dieser „Alterstod" ist aber ein ganz allgemeines Schicksal aller organischen Gebilde. Nach den Untersuchungen von Richard Hertwig ist August Weismanns Voraussetzung, daß die einzelligen Wesen, die Protozoen, „unsterblich" seien, als widerlegt zu betrachten. Es steht nunmehr außer Frage, daß auch die einzelligen Organismen bei den günstigsten

Lebensbedingungen schließlich zugrunde gehen. Durch die ununterbrochene Ausübung der Lebensfunktionen wird auch bei ihnen eine so empfindliche Störung im Gleichgewicht der Zellteile hervorgerufen, daß schließlich ein dauernder Stillstand der Lebensfunktionen oder der Tod eintritt. Warum die Sterblichkeit ein Gemeingut der organischen Schöpfung ist, warum die wahrhaft staunenerregende Regenerationskraft der Organismen nicht zu immer neuer Reorganisation, zu fortgesetzter Neubildung der verbrauchten Bestandteile ausreicht, das bleibt zunächst die Frage. Die Erörterung der physiologischen Gründe des Sterbens gibt ja keine Antwort, sondern verschiebt nur die Frage ein wenig. Denn sie richtet sich dann auf die Notwendigkeit einer gerade so und nicht anders beschaffenen physiologischen Struktur. Die kausale Betrachtung überhaupt, die Erwägung der zum Tode führenden Ursachen, ist nicht imstande, eine Antwort zu erteilen.

Die entwicklungstheoretische Betrachtung hellt das Rätsel des Todes auf und läßt den Tod auf solche Weise sinn- und zweckvoll erscheinen, daß seine Beurteilung sich der von Jesus geübten Beurteilung der Übel einreiht. Denn die Notwendigkeit des Todes als einer allgemeinen Einrichtung ergibt sich unmittelbar aus dem Grundzug der Deszendenz- oder Abstammungslehre. Der Tod erscheint als eine unausweichliche Konsequenz der organischen Entwicklung und der durch die Entwicklung bewirkten Typenänderung und Artenbildung. Ist nämlich der Natur ein Grundtrieb auf Weiterbildung ihrer Formen, auf Entwicklung der Lebensgestaltungen eigentümlich, so bedeutet derselbe den Ersatz der weniger entwickelten durch ausgebildetere Wesensformen. Dieser Entwicklungsprozeß ruht zum Teil auf dem Kampf ums Dasein und der mit diesem

sich einstellenden Leiden, die vielfach unmittelbar zum Tode führen. Dem Existenzkampfe selbst ist zwar in dem erhitzten Streite wider die speziell Darwinsche Ausführung des Abstammungsgedankens jeder Wert für die positive Weiterbildung der organischen Eigenschaften abgesprochen worden. Doch sind Darwins Gegner in diesem Streite nicht minder über die Grenze der wirklichen Beobachtung nach der einen Seite hinausgegangen wie Darwin selbst nach der anderen. In Wirklichkeit kommt dem Kampf ums Dasein nicht bloß die von Darwins Gegnern ihm zuerkannte Kraft der Ausmerzung der untüchtigeren Exemplare zu, sondern auch die Stärkung und Fortbildung vorhandener Fähigkeiten. Daß Darwins eigene Anschauung den Fehler beging, die direkte Anpassung der Organisation an die Bedingungen des Daseinskampfes zu unterschätzen und dem bloß „zufälligen" Auftreten günstiger Variationen zu viel Folgeerscheinungen aufzubürden, berührt uns ja in diesem Zusammenhange nicht. — Es ist nun für diese Frage ganz gleichgültig, ob der auf Entwicklung der Lebensformen gerichtete Grundtrieb der Natur als ein rein naturimmanentes Werdegesetz oder — bei religiöser Wendung — als ein von Gott gefaßter Weltplan vorgestellt wird. An dem tatsächlichen Befunde, daß die Wesen im Kampfe ums Dasein zu günstigerer Organisation gelangen, ändert das nichts. Für die hier in Rede stehende Erscheinung des Sterbens macht es auch zunächst nichts aus, welcherlei Entwicklungsfaktoren durch den Kampf ums Dasein entbunden werden und nebeneinander wirksam sind, in welchem Grade „direkte Anpassung" an veränderte Existenzbedingungen wirksam wird und in welchem Prozentsatz „erworbene" Eigenschaften vererbt werden. Genug, daß überhaupt eine Fortbildung der Organisationen erfolgt und daß die Einzel-

wesen immer nur in außerordentlich geringem Maße sich den Veränderungen anzupassen vermögen, so daß bei den meisten Lebewesen erst nach Generationen eine merkliche Weiterbildung vorhanden ist.

Daraus ergibt sich, daß der Grundtrieb auf Weiterbildung der Organismenformen die Notwendigkeit in sich schließt, daß die alten Formen von der Lebensbühne abtreten und neuen Formen, zu deren Bildung sie selbst entscheidend mitwirkten, den Platz einräumen. Die Tendenz zu stetiger organischer Entwicklung ist also nur durchführbar, wenn das Gesetz des Todes regiert. Weil die Fortbildung der Arten über der Erhaltung der Individuen steht, müssen letztere dem Fortschritt auch dadurch dienstbar werden, daß sie sterblich sind. Wenigstens würde, wenn die Entwicklungstendenz nicht mit dem Gesetz des Todes kombiniert wäre, die Natur schon in kürzester Zeit mit völligem Raummangel zu kämpfen haben. Ohne das Gesetz des Todes könnte die Natureinrichtung nur dann auskommen, wenn dem Individuum die Fähigkeit gegeben wäre, an und aus sich selbst die höchste Vollkommenheit hervorzubringen und die höchste Form darzustellen. Da nun aber einmal die Natur so eingerichtet ist, daß die Individuen eine bestimmt begrenzte Entwicklungsfähigkeit haben, so ist ein etwa vorgestecktes Ziel der Entwicklung nur durch den Wechsel der Individuen und Generationen zu erreichen. Die Individuen, die an dem Geschäft der Fortbildung des Ganzen beteiligt sein sollen, müssen das Merkmal der Sterblichkeit an sich tragen, sie müssen physiologisch so organisiert sein, daß sie nach einer bestimmten Frist auf naturgemäße Weise ihren Lebensprozeß einstellen.

Man könnte vielleicht einwenden, daß alsdann die Tiere schon sofort nach Erfüllung ihrer Fortpflanzungs-

tätigkeit kein Existenzrecht mehr hätten und daß ihre häufig sehr viel längere Lebensdauer der eben gefundenen Begründung des Gesetzes des Todes noch nicht entspräche. Allein erstens braucht mit dem angegebenen natürlichen Zweck des Todes, der in der Räumung des Platzes zugunsten entwickelterer Exemplare besteht, ein anderer daneben bestehender Zweck nicht ausgeschlossen zu sein; ferner ist der Begriff des Fortschrittes, dem die Individuen und Arten dienen, inhaltreicher als auf den ersten Blick scheinen mag. Nämlich als wichtiges Mittel für die Organismenentwicklung, welche das letzte Ergebnis des Naturgeschehens ist, kommt die Umgestaltung der materiellen Lebensverhältnisse in Betracht. Die Wandlung der materiellen Struktur oder der materiellen Existenzbedingungen der Organismen wird nun zu einem nicht geringen Teile von den Organismen selbst besorgt, die unter diesem Gesichtspunkt lebendige chemische Laboratorien, Produktionsstätten von materiellen Neubildungen wie von kohlensaurem Kalk, von durch Verdauung und Verwesung entstehenden organischen Bildungen sind.

Müssen alle Wesen irgendwie auch dieser Aufgabe genügen, so hat der Mensch als Geschichtswesen eine besondere, geistig-sittliche Entwicklung in die Wege zu leiten und einem hohen Ziele entgegenzuführen. Sein spezifischer Unterschied von den Tieren bringt es mit sich, daß er sogar vornehmlich auf dem Gebiete des geistig-sittlichen Lebens fortbildend tätig ist. Daher gipfeln seine Lebensäußerungen in der Ausbildung geistiger d. h. intellektueller, sittlicher und religiöser Fähigkeiten, die von ihm mit Bewußtsein immer mehr veredelt werden.

Infolge dieser zahlreichen, den verschiedenen Wesen gestellten Aufgaben ergibt sich zugleich, daß man in der

Regel nicht wird sagen dürfen, mit der Fortpflanzung allein sei das Lebensziel eines Wesens erreicht. Seine Kräfte werden vom Naturhaushalte noch weiterhin benötigt. Die auf der bisher erreichten höchsten Stufe des Organischen gelungene Herausbildung des geistig-sittlichen Lebens, das mit Bewußtsein, mit Überlegung und Willen geprägt wird, läßt zudem erkennen, daß es in der Tat eines langsam ansteigenden Entwicklungsganges bedurfte, auf daß der Organisationsprozeß zu diesen höchsten Bildungen gelangte, die nicht fertig und mechanisch hingesetzt werden können. Denn es widerspräche nun einmal dem Wesen des Geistig-Sittlichen, in fertiger Gestalt geschaffen zu sein oder ohne die harte Arbeit des sich selbst erst aus niederem Seelischen heraus erzeugenden und dann sich vervollkommnenden Selbstbewußtseins und Willens gegeben zu sein. Das Sittliche kann nur als Produkt langsamer Emporbildung gedacht werden. Die sittliche Weltordnung, die uns als höchster Sinn des Seins erscheinen will, ist daher letztlich der Grund der allmählichen, auf verschiedene Arten und Generationen verteilten und stufenmäßig ansteigenden Entwicklung — eben jener gewaltigen Weltentwicklung, die dann wieder den Kampf ums Dasein mit unzähligen Einzelformen von Leid und Übel und den physischen Tod zu ihren unerläßlichen Bedingungen hat.

Diese höchsten Lebenskräfte, zu denen die Entwicklung emporführen soll, sind nun im Christentum enthüllt worden. Daß das geistig-sittliche Leben die höchste Lebensform ist, die der Einzelne sich durch eine Sinnesänderung ermöglichen muß, hat Jesus als vorzüglichstes Stück seiner Predigt und seiner Forderungen hingestellt, und das hat er in seinem Leben bewährt. Durch sein Wort und durch die von ihm persönlich geübte Einschätzung des Übels hat er das

Leben selbst erkennen gelehrt und damit den Weg gewiesen, auf dem auch der Tod und die Schar der Leiden des Daseins einem Verständnis entgegengeführt werden. Auch in diesem Punkte zeigt sich, daß die Epigenesis der Auffassung Jesu durch Einfügung in den Zusammenhang der modernen Erkenntnis die Betrachtung des Todes als eines Übels überwindet. In der Einsicht, daß der Tod einen entwicklungsgeschichtlichen Zweck erfüllt, wird die Überzeugung geboren, er sei ein Gut. Aber diese Überzeugung schärft das Bewußtsein um die sittliche Aufgabe. Denn sie entsteht — was den Menschen anlangt — mit der Erwägung, daß das menschliche Individuum seinen entwicklungsgeschichtlichen Zweck, seine Aufgabe für den Fortgang der Gesamtheit nicht mittels der unbewußten und mechanischen Naturprozesse erschöpft, die von seiner physischen Struktur aus erfolgen, sondern daß seine hauptsächliche Einwirkung auf die Weiterbildung des organischen Lebens in der Erhöhung der persönlichen Werte besteht. Zu dem physischen und mechanischen Beitrag zur Entwicklung des Typus gesellt sich beim Menschen ein bewußtes und gleichsam schöpferisches Eingreifen. Wie er die außermenschlichen Organismen durch künstliche Züchtung auf neue Formen bringt, so wird es zur sittlichen Pflicht, den inneren, geistigen Besitz der Menschheit an seinem Teile zu stärken und zu veredeln. Das Unterlassen der eigenen Fortbildung wird demgemäß auf der Stufe der vernünftig-sittlichen Kreatur zum Abfall von der Zielrichtung, die von den niederen Organismen her angebahnt und in der Menschheit ihrer Vollendung entgegengeführt wird.

Das Problem des Todes und der Übel wird daher bei näherer Betrachtung zu einem ethischen. Nur von der Ethik ist es theoretisch, vom sittlichen Verhalten praktisch

zu lösen. Jesus hat das auch praktisch, durch seine eigene leidensvolle Lebensführung offenbart. Durch die freiwillige Übernahme des frühen und gewaltsamen Todes hat er mit der Tat das Beispiel gegeben, daß in Vergleich mit den der Persönlichkeit gestellten schweren Aufgaben der Tod gering zu veranschlagen ist und daß das Selbstopfer bis zum Tode gebieterisch gefordert werden kann von der sittlichen Pflicht. „Das Leben ist der Güter höchstes nicht." Darüber steht das Opfer, das die Persönlichkeit für die anderen darzubringen hat. Es kann zur Pflicht werden, sein Leben langsam oder schnell hinzuopfern, und wer es selbstsüchtig oder selbstgefällig zu erhalten trachtet, während er in sanfter Schonung seines Ichs die sittliche Aufgabe gegen die Mitwelt versäumt, der steht nicht auf der Höhe des christlichen Lebens, dem Jesus die Bahn gebrochen hat. „Der Übel größtes ist die Schuld" — die Schuld versäumter Pflicht zumal.

Dem sittlichen Ernst erscheinen die Übel als Güter, weil als Mittel teils des kräftigenden Kampfes ums Dasein, teils jenes Generationswechsels, der erforderlich ist, damit die neuen Produkte des Fortschritts Raum gewinnen. Daß dies selbstverständlich nicht im Sinne einer alle Rätsel lösenden Theodizee gemeint ist und daß viel unbelichtetes Dunkel bleibt, braucht nicht erst ausgeführt zu werden. Kann man aber von einer grundsätzlichen Aufhellung sprechen, die dem Tod und den Übeln durch den Gedanken des sittlichen Fortschritts zuteil wird, so zeigt sich aufs neue, daß erst im Christentum die Lösung dieses wuchtigen Problems angestrebt werden kann. Denn in keiner Religion hat das Sittliche eine so zentrale Stelle und eine so universalistische Richtung wie in der christlichen erhalten. Hand in Hand mit der Befreiung der Sitt-

lichkeit vom äußerlichen statutarischen Gesetz hat Jesus überhaupt erstmalig das wirkliche sittliche Verhalten beschrieben und als notwendig erklärt. In den anderen religiösen Denkweisen geht die vornehmlichste Sorge des Individuums auf die Befriedigung des eigenen Selbst und allenfalls der nächsten Angehörigen, mit denen es sich zusammenschließt. Bei den indischen Religionen, die am heftigsten mit der christlichen rivalisieren, liegt das auf der Hand. Jeder muß da den Erlösungsweg für sich allein gehen, und um das zu können, muß er sich von allen anderen abgrenzen, da jedwede Einmengung in menschlich-weltliche Angelegenheiten die Erlösung aufhält oder unmöglich macht. Die Lebensimpulse selbst werden auf diese Weise vernichtet, und von sittlicher Betätigung kann keine Rede sein, da die entscheidende Wendung zur Metaphysik des Ewig-Einen die Abkehr aus dem Reiche der Vielheit und Endlichkeit in absoluter Form verlangt. Die Affekte der Menschlichkeit, die der Gemeinschaft und Geselligkeit wie die der Sorge und des liebevollen Eingehens auf die Mitmenschen werden da systematisch ertötet. In der philosophischen Ethik der griechischen Welt steht es insofern ähnlich, als auch dort jeder für sich selbst sorgt und das Ideal des Weisen zu erreichen suchen muß, andernfalls nur ein bürgerliches Verhalten in Betracht kommt. Das sittliche Ideal des alten Judentums war durch die Volksgrenze beschränkt. Erst Jesus hat an die Stelle der partikularistischen Ethik eine universalistische gesetzt: der Mensch lebt nicht für sich allein, sondern für die Mitmenschen, die ihm alle ohne Ausnahme und ohne Rücksicht auf ihre völkische oder bürgerliche Zugehörigkeit „Nächste" sind oder werden. Dieser Dienst für die anderen, zu dem der Mensch leiblich und seelisch stets be-

reit sein soll, steht in gewissem Sinne der Sorge fürs eigene Wohl voran. Beides wird zwar gleicherweise geboten, aber im gegebenen Falle wird mit aufopfernder Hingebung das eigene Selbst zurückgeschoben.

Wie daher die Gewinnung und Erhöhung der individuellen Sittlichkeit zu jenem Fortschritte des Menschenwesens gehört, in und mit dem die einzelnen je und je überwundenen Hemmnisse ihren Charakter als Übel verlieren und zu Beförderern der menschlichen Charakterbildung werden: so treibt das sittliche Bewußtsein im Sinne Jesu ferner auch zur Linderung der Not der anderen und somit zur faktischen Beseitigung von Übeln. Das ist der Zustand des Gottesreiches, daß sowohl die Empfindung von Lebenslagen als Übeln wie auch das tatsächliche Vorhandensein von Übeln beseitigt wird. In Jesu Heilandswirken, in Linderung von Not und Krankheit und in dem Trost für die „Armen" war nach Jesu Wort das Kommen des Gottesreiches erkennbar.

Von dieser Sittlichkeit und Lebensbewertung gilt jedoch, daß sie nur vorhanden sind, wenn der Sinn des menschlichen Lebens in der Ausbildung von Tendenzen erkannt wird, die über die natürlich-sinnliche Gegebenheit hinausweisen und einer anderen Sphäre angehören. Das Streben nach diesen hohen und eigentlichen Lebenswerten im Sinne Jesu liegt auf derselben Linie wie die entwicklungstheoretische Betrachtung des Menschenlebens: in dem Gedanken einer Entwickelung über das Zeitlich-Sinnliche hinaus zu einem ewigen Lebensinhalt. Diesem Streben des Menschen nach etwas über den Wechsel des Zeitlichen hinaus Bleibendem, nach Erlösung von der bloßen Eingespanntheit in den Wechsel des Vergänglichen kommt keine Religion so unmittelbar entgegen wie die christliche mit

ihrer Ethik und ihrer Schätzung der Persönlichkeit. Neben den opferwilligen Dienst für die anderen, in dem der Opfernde auch sein eigenes Selbst am greifbarsten, weil im konkreten Zusammenhang mit jenen anderen, findet, tritt die Ausbildung der eigenen Persönlichkeit, die schon in der Religion Jesu selbst die Einzelselbständigkeit von Gott her zugewiesen erhält. Nun ist die Ausbildung der Persönlichkeit durch die Hemmungen der Natur erschwert. Die Verflochtenheit jedes Einzeldaseins in die Zusammenhänge des Kampfes ums Dasein macht unmöglich, daß die Innerlichkeit der sittlichen Gesinnung den zur Überwindung aller Lebenshemmungen für sich allein ausreichenden rein guten Willen aufbringt. Ein solcher rein guter Wille, der alles gewollte Gute allem tatsächlichen Schlechten gegenüber auch nur innerlich oder persönlich uneingeschränkt behaupten könnte, erscheint in den bunten Verkettungen des Lebens ausgeschlossen. Daher bedarf es anderer Motive und Kräfte der Sittlichkeit. Das Christentum nennt sie überirdische, göttliche Motive, weil sie letztlich aus Zielen hergeleitet werden, die über diejenigen Ziele hinausliegen, die im Zusammenleben der Menschen auf Erden unter den gewöhnlichen Existenzbedingungen verwirklicht werden können.

Diese Auffassung des Sittlichen bleibt auch im Zusammenhange der modernen Welt- und Lebensanschauung durchaus in ihrem Rechte. Ja sie ist für die universalistische, über zeitgeschichtlich bedingte Grenzen der Humanität und menschlichen Gemeinschaft hinaus gültige Ethik erforderlich. Die christliche Ethik will einerseits mehr herstellen als eine Besserung der Lebensbedingungen durch Zweckverbände und Rechtsordnungen, indem sie den geistigen Gehalt der Persönlichkeiten heben und vertiefen und die

daraus gewonnenen persönlichen Ideale wieder in den Dienst der weiteren Menschheitsbildung stellen will. Hieraus folgt aber andererseits, daß das eigentliche Ziel der Entwicklung der Menschheit nicht in Herstellung kultureller und humanitärer Güter zu sehen ist, sondern daß die Ausbildung der Persönlichkeit sittlicher Selbstzweck ist.

Diese Enthüllung der höchsten Lebenskräfte im Christentum darf die höchste religiöse Offenbarung genannt werden. Überall in der Menschheit ist dies Verlangen nach ungehemmter Entfaltung der Lebenskräfte mächtig, und überall findet es sich durch die Widrigkeiten des Lebens zurückgedrängt. Wie in allen bedeutenden Religionen das Sinnen und Denken auf diese Zentralfrage eingestellt ist, so sind sie alle auch nur groß geworden durch eine mehr oder weniger zulängliche Antwort, die sie dieser Frage zuteil werden lassen, und in ihnen allen ist auch der Mangel, welcher der Antwort noch anhaftet, der Anlaß zu neuen aus der Lebensempirie aufsteigenden Fragestellungen und zu neuen Antworten geworden, die nur zu oft einen Rückschritt gegen die anfängliche Höhenlage mit sich bringen. Wer die Antwort in einer fertigen allgemein gültigen und äußerlich durch Zustimmung anzueignenden Formel verlangt, der wird gerade aus der christlichen Religion sehr wenig Befriedigung schöpfen. Wer aber die Offenbarung der höchsten Lebenswerte und Lebensziele nicht in Gestalt einer fertigen, theoretischen Formel verlangt, sondern, entsprechend dem praktischen Gehalt der wahren Religion, als praktische Einführung in die Möglichkeit des Erwerbes höheren Lebens, der empfindet zugleich, daß die Offenbarung selbst nicht eine Lehre sondern Leben ist und daß sie sich in einem wirklichen Lebensprozeß darbieten und für die verschiedenen Lebensbedingungen und deren Wechsel

jeweils gestalten muß. Demgemäß aber, daß die ganze Lebensrichtung des Menschen durch das Offenbarwerden jenes höheren Lebens geändert werden muß und daß auch dem Einzelnen der volle Wert und die Größe des Offenbarungsinhaltes nur insoweit aufleuchten kann, als sich dies neue Leben nicht nur in ihm, sondern auch mit ihm gestaltet und ausbreitet, ist es nicht Sache eines kleinen, historischen Augenblickes, daß der Offenbarungsinhalt zum Besitz von Völkern und gar von der Menschheit werde. Offenbarung, die in diesem Sinn echte Lebensenthüllung ist, will, auch wenn sie die höchste und vollständigste ist, zu konkreter Lebenswirklichkeit werden, auf daß sie den Genossen eines bestimmten Kulturkreises annehmbar werde. Erst in dem Maße, wie sie lebenswirklich wird, äußert sie in den einzelnen Menschen ihre Kraft. Das geschieht nicht ohne Hindernisse und Einschränkungen. Daher bleibt auch die in Jesus erschienene Offenbarung des Lebens, der wahren Natur der Lebenshindernisse und der Möglichkeit der Lebensfreiheit, in ihrem Ringen nach Verwirklichung immerdar hinter der Unendlichkeit des Lebens zurück. Auch die christliche Offenbarung der echten Lebenshöhe muß in dem steten Ringen nach Durchsetzung sich mit Annäherungen an das Ideal begnügen. Dennoch ist nirgend in der Völkerwelt so sehr wie in der christlichen die aktive Lebensenergie durch die Gestaltung der Persönlichkeiten und die Förderung wahrer, das Universum umspannender und begreifender, Kultur emporgeblüht.

Doch diese Blüte hat erst die geschichtliche Epigenesis in allmählicher Steigerung des Offenbarungsverständnisses und nach manchen Abirrungen hervorgebracht, und es bedarf weiterer Entwickelung des christlichen Geistes, auf daß Früchte reifen. Denn die Frucht ist die Ergreifung

des Erlösungsbewußtseins als des religiösen Menschheitsgutes. Die Kraft der christlichen Offenbarung wird an der Stärke des Erlösungsbewußtseins aller erprobt, die sich an der Offenbarung aufrichten. Ist die Offenbarung eine Kraft zu neuem Leben, so muß sie Erlösung von dem Übel in seiner mannigfaltigen Form wirken. Daß diese Erlösung nicht eine einmal objektiv vollzogene und damit abgeschlossene, sondern eine fortgehend sich erneuernde und individualisierende ist, bekennt das Christentum aller Konfessionen in der siebenten Bitte des „Vaterunsers": erlöse uns von dem Übel. Darin ist ausgesprochen, daß die Offenbarung ihr Ziel nicht erreicht, wo und solange sie bloß eine „geschichtliche" ist und nicht zur unmittelbaren individuellen wird. Nur wenn die Erlösung vom Übel von jedem Individuum angeeignet werden kann, ist sie universell zu nennen. Die ganz allgemein erschlossene, allen zugängliche Erhebung über die natürliche und psychische Umgebung, über Unfähigkeit und Schwäche, Gottferne und Sünde, von der Leidigkeit zur Tätigkeit ist die universalistisch gerichtete Offenbarung der Erlösung. Ihr Ziel ist, da alle das Dasein beschwerenden und jene Erhebung hindernden Umstände aus der Welt stammen, Weltüberwindung, weshalb A. Ritschl folgerecht ausführt, daß die Erlösungsreligion eine Weltdeutung zum Zwecke der Weltüberwindung oder der Herrschaft über die Welt ist.

Ist nun dies Ziel im Christentum in hervorragendem Maße erreicht, und zwar so, daß sein Erlösungsgeist gegenüber der Erlösungsidee anderer Religionen universal werden kann? — Bei einem Vergleich können nur die Erlösungsreligionen im engeren Sinn in Betracht kommen. Während die Gesetzesreligionen den rechten Weg in einer Summe von Vorschriften moralischer respektive zeremo-

nieller Art beschreiben und dadurch zu einem für jeden einzelnen gültigen normativen Leben anleiten wollen, tragen die Erlösungsreligionen der Tatsache Rechnung, daß die im Menschen vorhandenen Kräfte wegen der mancherlei Fesseln, die wir als Übel zusammenbegreifen, teils gebrochen, teils niedergehalten sind. Zwischen dem indischen und dem christlichen Typus der Erlösungsreligion besteht ein tiefgreifender Unterschied. Jenem erscheint die empirische Welt nicht nur mit Unzulänglichkeiten behaftet, sondern von Grund aus schlecht und in ihrer ganzen Erscheinung oder in ihrem ganzen Gang verfehlt, so daß nur entweder eine Zerstörung des Scheins der bloß eingebildeten Welt (Brahmanismus) oder die Loslösung aus dem Gang der Welt (Buddhismus) einen besseren Zustand herbeiführen kann, in dem sich leben läßt. Auch die von Jesus vorgefundene Apokalyptik war im wesentlichen so gerichtet. Mit einer bedeutsamen Wendung allerdings, die dem palästinensischen Geistesgebilde nicht gerade zum Vorteil gereicht: Die Apokalyptik erhoffte die Herabsenkung einer neuen Weltlichkeit aus dem Himmel; wunderbares göttliches Eingreifen, magische Veränderung des Diesseits sollte das Gottesreich verwirklichen. Wie viel höher steht der indische Denker, der sich durch Anspannung seiner höchsten Seelenkräfte von der, sei es scheinbaren, sei es wirklichen Leides- und Übelsphäre zu befreien sucht! Wie viel höher aber als sie alle das Christentum mit seiner rein religiös-sittlichen Forderung, die in den indischen Religionen nicht zur Geltung gelangt! Denn dort ist die Verneinung resp. die Verleugnung der Weltwirklichkeit der von der religiös-metaphysischen Haltung vorausgesetzte Standpunkt geblieben, und die Entwicklung ging dort im wesentlichen nicht aufwärts, sondern abwärts: Polytheismus, Vergötterung

heiliger Menschen, Veräußerlichung der Frömmigkeit in Ritus, Schablonisierung des religiösen Innenlebens, Mechanisierung des Gebets in gröblicher Manier sind dort nicht bloß die Kennzeichen der volkstümlichen Frömmigkeit und exoterischer Ersatz für die esoterische Grundanschauung, sondern die Ausdrucks- und Verhaltungsweisen der offiziellen Religion.

Im Christentum dagegen hat sich aus dem Problem des verworren erscheinenden Weltbestandes und der Erwartung des baldigen Weltendes mittels der sittlichen Triebkraft eine kräftige Kulturreligion emporgerungen. In dem geschichtlichen Entwicklungsprozeß des Christentums ist mit der Zurückschiebung der alten Eschatologie auch der zuvor in der Apokalyptik weltfern gedachte Gott immer inniger mit der Welt in Berührung gebracht, und die Hinkehr des menschlichen zum göttlichen Willen ward dadurch immer mehr des Charakters eines äußerlichen Gebotes entkleidet und als innerlicher Zug der eigenen Lebensenergie empfunden.

Eigentlich ist das wieder schon der Gedanke Jesu selbst. Sein Bestreben ist ganz augenscheinlich gegen die dualistische Zerreißung von Gott und Welt gerichtet, und solchem „Dualismus" gegenüber läßt sich seine Auffassung des Gott-Welt-Verhältnisses als „monistisch" bezeichnen. Gott ist ihm die weltüberlegene, persönlich gedachte Macht, als deren Wirkungen alle einzelnen Weltgeschehnisse zu verstehen sind, so daß schlichterdings nichts ohne dieses Gottes Willen geschieht. Ja die Naturwelt steht nach Jesu Anschauung Gotte nicht äußerlich gegenüber, und nimmermehr ist es richtig, von einer Wirkung Gottes von oben oder von außen her auf die Welt zu reden. Das unmittelbare Gottinnigkeitsverhältnis, das Jesus als Gottes-

kindschaft anbot, ist ja ebenfalls nur auf dieser Linie der Gottesidee denkbar. Man darf sagen, daß die von Jesus allen Menschen in Aussicht gestellte Gotteskindschaft gar nicht universell aufgenommen oder verstanden werden kann ohne diese einzig universalistische Gottesidee. Und doch bedurfte es langer Versuche der Übung in christlicher Frömmigkeit, bis diese umfassenden und das ganze Evangelium in nuce darbietenden Gedanken Jesu auch nur vereinzelt religiöse Wirklichkeit wurden.

Wie schwierig nämlich dieser Gedanke des der Welt und dem Menschen unmittelbar nahen oder immanenten Gottes der christlichen Urzeit war, ist daran deutlich, daß sie mit ihm nicht zu operieren vermochte. Zu sehr gewöhnt war die religiöse Denkweise des Menschen an die breite Kluft zwischen Gott und Mensch, als daß die von Jesus vorgenommene entschlossene Vertiefung des religiösen Gedankens an sich sowie des Gottesbewußtseins ohne weiteres hätte Eingang finden und die Erscheinungsweise des jungen Christentums markant bestimmen können. Jahrhunderte haben gerungen, bis dieser lebendige religiöse Gottesgedanke Jesu erfaßt wurde, um auch dann nicht einmal zu bleiben. Um nur an eine dogmengeschichtliche Tat zu erinnern: der so bedeutsame und fruchtbare hellenische Logosbegriff, welcher den ersten christlichen Generationen dazu half die Allgemeinheit der göttlichen Offenbarung vorstellbar zu machen, hatte zugleich ein hemmendes Moment in sich, nämlich die Vorstellung von etwas Göttlichem, das der Welt und den Menschen näher sei als der absolute Gott selbst. Daher war es ein außerordentlich wertvoller und in der Rücklenkung zu Jesus wichtiger Gedanke, den Athanasius in dem Satze aussprach, daß der Sohn oder Logos und der Vater ein und dasselbe Wesen sind. In der

Christologie hat dieser Satz zwar nicht die besten Folgen gehabt, vor allem deshalb, weil der Logos und der Mensch Jesus miteinander verwechselt und der letztere somit Gotte gleich gesetzt wurde. Um so größer war der Wert der athanasianischen Lehre für den Gottesbegriff, sofern nun ausgesprochen war, daß nicht nur ein untergeordnetes göttliches Teilwesen, sondern der allmächtige Gott selbst es ist, der in der menschlichen Sphäre und nicht bloß in einer himmelsfernen Region zu finden ist, der „Mensch geworden" ist und den Menschen sich unmittelbar mitteilt, auf daß die Menschen „vergottet" werden. Anders war sodann der Weg, auf dem Augustin zu Jesu eignem Gottesgedanken zurückkehrte. Keine Entwickelung im Sinne von Epigenesis liegt hier vor, sondern es ist die von Zeit zu Zeit erneuerte Gottesvorstellung Jesu, die immer wieder im Dualismus von Gott und Welt versank. Jesu eigener Gottesgedanke erscheint als der höchste, den eine Religion besitzen kann. Ihn, der einer Vollendung nicht bedarf, gilt es nur zu realisieren.

So ist auch immer wieder, eben mit dem universalistisch gestalteten Gottesgedanken Jesu, die universalistische Bedeutung des Christentums den Zeiten entschwunden. Immer wieder ist ins Christentum die primitive, unter dem Niveau der Jesusreligion entstandene Vorstellung des weltfernen Gottes eingedrungen. Verständlich ist es wohl und bequem. Es bedeutet die rückhaltlose Akkommodation an das naive Bewußtsein oder an die knechtische Art des Unfreien, der mehr den Abstand als die Gemeinschaft Gottes empfindet und auch — aus Furcht — nichts weiter zu empfinden wünscht. Die kirchliche Lehre von dem ob der Sünde ergrimmten Gott, der durch eine umständliche Veranstaltung besänftigt werden muß, hat reichlich zu

jener unterchristlichen Gottesvorstellung beigetragen. Daß die scharfe Auseinanderreißung von Gott und Welt mit dem Denken auf die Dauer unverträglich ist, steht auf einem anderen Blatt. Daß das Denken sich nur bei der Zusammenfassung von Gott und Welt, beim „Monismus", beruhigt, ist außer Zweifel. Wenn wir jedoch hiervon absehen, so ist es eben das Eigentümliche der Innerlichkeit christlicher Religiosität, daß sie denselben Monismus in sich birgt, nicht freilich, daß Gott durch die Welt begrenzt sei und daß die Schranken des Weltlichen zugleich Schranken Gottes bedeuteten, wie älterer Pantheismus meinte. Allein der die ganze Welt umspannende und ihr folglich überlegene Gott ist überall nahe und allem Weltlichen immanent.

Das ist der in der Jesusreligion bereits dargebotene und dem von Jesus berührten Denken jeder Zeit sich einstellende universalistische Gedanke von Gott. Der nicht knechtische sondern kindliche Geist, den die Christen nach dem Apostel besitzen, sucht Gott in seiner, des Menschengeistes, eigener Sphäre, so nahe wie irgend möglich. Er verlangt nach Gott als dem Gesetzgeber im eignen Herzen. Dann auch ist ja erst der gesetzliche, in der Befolgung moralischer Vorschriften sich abmarternde Standpunkt des religiösen Partikularismus überwunden und das „ewige Leben" im johanneischen Sinne, das unmittelbare Leben in Gott erreicht. In Hinsicht des Gottesgedankens gibt es darum auch kein Paktieren mit einer „volkstümlichen", überwiegend anthropomorphen Vorstellung. Ist auch keine Vorstellung und kein Gedanke von Gott jeglichen Anthropomorphismus, jedweder menschlichen Analogie bar zu gestalten, so ist doch der grobe Anthropomorphismus und die ganz äußerliche Fassung der göttlichen Persönlichkeit mit allen Mitteln auch aus dem einfachsten Gemeindeglauben zu verweisen

und nicht als unschuldiger Exoterismus zu dulden. Denn an der Reinheit der Gottesidee hängt schließlich die ganze Höhenlage der Religion, während ein trüber Gottesgedanke sofort die absolute Außerweltlichkeit oder die kleinliche Personhaftigkeit Gottes behauptet und damit jede Gottinnigkeit im religiösen Verhältnis zerstört.

Auch die verschiedene Stellung zur empirischen Welt, die im Laufe der Entwickelung des Christentums üblich war, ist zum Teil durch die Gottesvorstellung mitbedingt. Die Verneinung der Welt und die Flucht aus ihr in die Einsamkeit ist in der orthodox-anatolischen Kirche bis auf diesen Tag als die dem religiösen Zweck entsprechende Beurteilung der Welt gedacht. Sie ist auf dem Boden des Christentums eine Verirrung. Gehört Gott mit der Welt zusammen und ist er in ihr zu finden, dann ist es eine Inkonsequenz, aus ihr als einer radikal ungöttlichen Sphäre herauszugehen. Daher enthält auch das Evangelium Jesu und der Apostel keine Spur einer Anweisung für derartige Weltbehandlung. Auf die von einer Geringschätzung der Welt und ihrer Güter sprechenden Worte Jesu sich zu berufen, ist aber um deswillen verfehlt, weil, wie wir gesehen haben, diese Aussprüche im unlöslichen Zusammenhange mit der eschatologischen Richtung Jesu stehen. Sie haben daher nur im Verein mit der weiteren Geltung dieser Eschatologie Anspruch auf Nachachtung. Da jedoch die Eschatologie durch die Geschichte widerlegt ist, so sind mit ihr zugleich die Motive hingefallen, die für ganze oder halbe Weltverneinung angeführt zu werden pflegen. Die Unverträglichkeit des weltfremden Anachoretentums mit dem Geist des Christentums wurde auch auf abendländischem Boden alsbald nach Einführung der mönchischen Idee eingesehen, und daher wurde hier nach kurzen Schwan-

kungen die orientalische Idee der Weltflucht ausgeschieden, um einem werktätigen Mönchtum den Platz einzuräumen. Der Protestantismus dagegen hat ein der Welt zugewandtes Leben gefordert, weshalb ja über Luther gelegentlich dasselbe Urteil gefällt ist, wie einst über den Stifter des Christentums (Matth. 11, 19). Zwar ist im Protestantismus die Meinung nicht ganz unwirksam geblieben, daß eine gewisse passive Resistenz gegen weltförmigen Sinn, ja selbst gegen Freude an der Welt überhaupt nötig sei. Aber diese pietistische Anschauung hat sich, abgesehen von der kurzen Episode ihres ersten Auftretens, keine dauernde Anerkennung zu schaffen vermocht. Statt dessen soll, wie es die universalistische Tendenz verlangt, das Christentum für alle sein, die voll und ganz in der Welt leben, und die Welt soll in ihrem vollen Umfange als göttliches Werk gewertet, und deshalb wiederum soll unausgesetzt an ihrer Vervollkommnung gearbeitet werden.

Andererseits wird die Welt nicht einschließlich alles dessen bejaht, was dem Menschen aus ihr als ungöttlich, verwerflich, den Aufwärtstrieb behindernd entgegentritt. Eine Religion, die die Welt ohne Einschränkung, d. h. so wie sie nun einmal ist, bejahen wollte, wäre keine Erlösungsreligion, geschweige eine universalistische. Denn Erlösung begehrt der Mensch gerade von vielem, das aus der Welt her ihn anficht; und wir haben gesehen, daß auch die Übel nicht sämtlich durch Bejahung oder Erkenntnis ihres immanenten Zweckes, sondern zum Teil durch Beseitigung in sittlicher Liebesarbeit überwunden werden. Bejaht wird eben von der echten Erlösungsreligion die Welt nicht nur in ihrem jeweiligen Bestande, sondern zugleich mit der Absicht, in ihren Bestand einzugreifen, gleichsam schöpferisch an ihr tätig zu sein und den Zweck, den Gott

mit ihr verfolgt, sich anzueignen. Bejaht wird sie nicht durch Resignation, sondern durch Aktivität, und je umfassender die Aktivität ermöglicht wird, um so universeller ist die Tendenz der Religion. Verneinung und Bejahung bringen im Bunde miteinander die wahre, im Sinne Gottes sein sollende Welt erst hervor. Das ist aber allein der christlichen Erlösungsidee möglich, wie der Vergleich mit den anderen bereits charakterisierten Erlösungsreligionen ohne weiteres klar stellt. Die Erlösung des Christentums muß zugleich Vollendung bedeuten, und zwar Vollendung der Welt und des Menschenwesens. Das letztere wird durch Anteil an dem göttlichen Willen, an der göttlichen Weltenergie, zur Gottmenschlichkeit erhoben, nicht durch Meditation oder beschauliches Denken, sondern durch die über das natürlich bestimmte Leben hinausführenden Ziele.

Demgemäß schließt die praktische Überwindung der Welt eine fortgehende Hebung der Persönlichkeit ein und trägt die Überzeugung von einer über die natürlich gegebenen Grenzen hinaus möglichen Entwicklung des persönlichen Lebens. Diese Überzeugung bedeutet die in der Geschichte des christlichen Geistes bis heute erreichte epigenetische Umwandlung der ursprünglichen Eschatologie. Denn gleichzeitig mit der Preisgabe jener eschatologischen Enderwartung und mit deren positivem Gegenstück, der im 4. Abschnitt besprochenen Wendung zu den Kulturansprüchen, ergab sich im Hauptzuge der weiteren christlichen Weltbetrachtung, daß das Erdenleben des Menschen nicht ein Unvollkommenheitszustand in dem Sinne genannt werden darf, daß es auch besser fehlen könnte. Ein Unterschied von der hellenischen und hellenistischen Spekulation, für die das Materielle als ein Nichtseiendes (ἡ ὕλη = τὸ μὴ ὄν)

zu beurteilen ist, bildete sich heraus. Innerhalb der christlichen Welt ist folgerecht die Erkenntnis entstanden, die jetzt auch in der orthodox-anatolischen Kirche sich Bahn bricht, daß das Erdenleben nicht etwa infolge göttlicher Willkürlichkeit dem jenseitigen Leben voraufgehe, sondern daß es der notwendige Prozeß der Entwicklung ist, ohne den das ewige Leben im Jenseits und die Fortbildung respektive Vollendung des Persönlichkeitswertes nicht stattfinden kann, da ja eine mechanisch-magische Darbietung der sittlichen Vollkommenheit sich auch mit dem christlichen Gottesgedanken nicht verträgt. Denn ebenso wie die entwicklungstheoretische Lebensbetrachtung verlangt auch der christliche Gottesgedanke eine allem irgendwie marionettenhaften Wesen entgegengesetzte freie, im sittlichen Ringen ansteigende Menschen- und Personbildung.

Damit ergibt sich freilich die weitere Frage, auf welche Weise sich in dem frommen, Gott suchenden Menschen diese göttliche Lebensenergie einstellt, so daß sie in ihm ein mächtiger, nach innen und außen wirkender Faktor wird. Das ist ein heute eifrig umstrittener Punkt. Nun sagten wir soeben schon, das beschauliche Denken liefere solche Energie nicht, im Christentum jedoch sei sie in die wirksame Erlösung einbegriffen. Unsere Behauptung befindet sich im wesentlichen Einklang mit der von der christlichen Theologie und von der Kirche immer festgehaltenen Ansicht, daß nur in der christlichen und in keiner anderen Religion die Erlösung im eigentlichen und vollen Sinne vorhanden sei. Wenn nun aber die Kirche in ihrer Lehre von der Erlösung zunächst nicht sowohl die persönlich-subjektive als die historisch-objektive Wirklichkeit der Erlösung betont, so ist das so gemeint, daß durch übernatürliches Eingreifen Gottes die Fülle der göttlichen Gnade auf eine

solche Weise objektiv aufgehäuft ist, daß nunmehr jeder Mensch davon nehmen kann, und zwar weiterhin so, daß ein für alle verwertbares Mittel zur Ergreifung der Gnade vorhanden ist. Keine Frage, daß diese Meinung im Interesse des Universalismus lautet.

Da jedoch diese Meinung dahin zugespitzt ist, daß es ein einmaliges historisches Ereignis, der Kreuzestod Jesu, ist, das die supranaturale Wirkung der Freilegung der göttlichen Gnade für alle Menschheit im Gefolge habe und auf das man sich daher in jedem Moment besinnen müsse, um der Gnade oder der göttlichen Energie teilhaftig zu werden: so erscheint bei dieser Wendung der Anschauung der universalistische und der ethische Charakter des Christentums zugleich gefährdet. Freilich kann auch ein ganz vereinzeltes geschichtliches Ereignis von so weittragender Bedeutung sein, daß alle Geschlechter aus seiner Anschauung Lebenskraft ziehen, und wir werden auch in dieser Hinsicht den Tod Jesu zu würdigen haben. Sobald jedoch in dies eine Ereignis durch eine besondere dogmatische Konstruktion ein bestimmter supranaturaler Erfolg hineingeschaut werden soll, ist seine spezifische Würdigung an die Zustimmung zu dem dogmatischen Gedankengang gebunden, die erfahrungsgemäß nicht universell ist.

Zudem bedeutet aber der Gedanke von dem supranatural in die Geschichte hineingewirkten Gnadenschatz die Aufhebung des ethischen Charakters der christlichen Erlösungsidee und eine abermalige Betonung des supranaturalen Elementes gegenüber dem ethischen. Dem Christentum eine solche Form geben heißt gegen die in seiner Geschichte zum Ausdruck gekommene Tendenz seiner Epigenesis handeln, da ja diese eine immer mehr zu steigernde Aktivität und Ethik ins Auge gefaßt hat. Schließlich zeigt auch

das Bild des in unserer Zeit wirklich lebendigen Christentums, daß es nicht die Erinnerung an eine in der Geschichte geleistete und „objektiv" vollzogene Erlösung ist, die in die Tat umgesetzt wird. Und so liegt auch der Unterschied der christlichen und außerchristlichen Erlösungsidee nicht in dem Gegensatz einer objektiv gegebenen und einer subjektiv erstrebten, einer fertig angebotenen und einer bloß werdenden Erlösung. Wohl aber ist der Unterschied darin erkennbar, daß Jesus in ganz anderer Weise als Buddha die Erlösung in eigener Person manifestierte. Das Schwanken des indischen Kontemplators, das nach langen vergeblichen Versuchen in die schließlich gewählte Mittelstraße einlenkte, ist bei Jesus anscheinend nicht vorhanden gewesen. Er ist sich von Anfang über den Weg klar, den er in der entschlossensten Hinwendung zum gottinnigen und menschlich-brüderlichen Leben vorstellte. Allerdings ist mit diesem letzten Urteil von dem Weg der strengen historischen Forschung ein wenig abgebogen. Halten wir uns gegenwärtig, daß in der Tat die Kunde von Jesu innerem Werdegang vor der Zeit seines öffentlichen Auftretens fehlt. Ob er nicht doch schwer gerungen hat, bis er den gesetzesfreien Weg entdeckte, vermögen wir nicht mit voller Bestimmtheit zu sagen. Nur daß sich in seinen überlieferten Worten gar keine Andeutung an irgendwelche Konzessionen, die dem gesetzlichen Standpunkt und der rituellen Frömmigkeit gemacht werden könnten, findet, berechtigt zu Schlüssen in dieser Richtung.

Wenn aber nach dem Weg des näheren gefragt wird, der in Jesus eröffnet ist, so kommt auch in Betracht, daß das schwerste, weil am wenigsten durch sittliche Anstrengung zu behebende, und das eigentlich religiöse Übel die innerliche Getrenntheit von Gott ist, die sich infolge

der Sünde, aber gar nicht immer erst infolge bestimmter einzelner sündiger Handlungen, sondern durch die allgemeine Lebenshaltung immer aufs neue einstellt. Auch und zu allererst von diesem Übel muß die rechte Religion Erlösung bringen, und die Erlösung dieser Art wird im Christentum Versöhnung genannt. Versöhnung mit Gott soll hergestellt werden, und die Erlösung von allen anderen Übeln mit der gleichmütigen Freiheit der Weltbetrachtung und der Aktivität des Lebens folgt auf jene Erlösung gleichsam in normalem Fortgang. Daher ist es nicht zu verwundern, daß die kirchliche Lehrbildung schon früh Ansätze zu einer besonderen Versöhnungslehre gemacht hat. Das lag umso näher, als der große Apostel in Anlehnung an seine eigene jüdische Vergangenheit mit bestimmten Gedanken über die Versöhnung operierte. Und gerade in diesem Zusammenhang hat der Kreuzestod Jesu und die durch ihn beschaffte resp. zur Verfügung gestellte Gnade eine besondere und hervorragende Stelle zugewiesen erhalten. Daß dies für immer so bleiben solle, ist damit nicht gesagt. Hat doch, wie oben gezeigt wurde, selbst Paulus — und zwar gerade da, wo er von der Anwendung auf Juden absieht und sich universalistischer wendet — keine spezifische sühnende Bedeutung des Kreuzestodes noch auch die symbolische Kreuzigung des Gesetzes ins Auge gefaßt.

Aber die Kirche hatte alsbald andere Interessen. Sie wollte um jeden Preis klar und deutlich vorzuführende Symbole und Geschichtsakte, um die Besonderheit des Christentums gegenüber den mythologischen Religionen, die ebenfalls um persönliche und geschichtliche Daten zusammengeschlossen waren, darzutun. So suchten die Apologeten die christliche Wahrheit zu verteidigen, indem sie einzelne Züge der christlichen Stiftungsgeschichte sonderlich hervor-

hoben und isolierten, und so ward die Theologie der Heilstatsachen. Dieser kam alles darauf an, die Person des Stifters als den alleinigen und zugleich erschöpfenden Quellpunkt alles dessen, was Offenbarung und Erlösung genannt werden mag, darzustellen. Schließlich ward die Erlösung ganz in sein Todesleiden verlegt und diesem supranaturale Gnadenwirkung zuerkannt. Genau besehen wurde freilich gerade dadurch die christliche Religion zu einer neben vielen, eingereiht allen denen, die die religiösen Güter an Erzählungen und Berichte von Personen und Begebenheiten knüpfen. Sein unvergleichlich höherer Gesichtskreis, sein universalistischer Charakter kam bei diesem Verfahren nicht zum Ausdruck. Das kann überhaupt erst geschehen, wenn sein höchstes Gut nicht mehr an die supranaturale Herstellung einer historisch-objektiv und ein für allemal gesetzten Erlösungsmethode gebunden gedacht wird. Dieser Erlösungsweg fällt unter das Urteil, das im voraufgegangenen Abschnitt dem Glauben an supranaturale Veranstaltungen gesprochen ward. Troeltsch nennt sie die „Erlösung der sündig vergifteten Menschheit durch ein Gott umstimmendes und die Kirche mit der Kraft der Entgiftung ausrüstendes Wunder“. Ihr stellt er gegenüber die „Erlösung durch die praktische Erkenntnis des wahren innersten Willenwesens Gottes“.[1] Für diese Erkenntnis und für die von ihr oder im Zusammenhange mit ihr erwartete Umwandlung der menschlichen Gesinnungsrichtung bedarf es, wie Troeltsch weiterhin zutreffend bemerkt, „nicht von vornherein notwendig“ der Berufung auf eine geschichtliche Tatsache wie den Kreuzestod oder auf irgendwelche anderen isolierten geschichtlichen Tatsachen.

---

[1]) Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben (Vortrag), S. 7.

Es ist durchaus folgerecht empfunden, daß für die Universalität des Christentums als Erlösungsreligion alles darauf ankommt, daß sein Erlösungsgedanke nicht dadurch beschränkt und der Allgemeinheit entzogen wird, daß er äußerlich an eine einzelne Stelle der Weltgeschichte gebunden wird. Wenn nur der Erlösungsgedanke allgemein wirksam werden kann, so wird das Ziel der christlichen Religion erreicht. Die Frage ist aber nun unabweisbar, ob der christliche Erlösungsgedanke in vollem Umfange und mit Erfolg geltend gemacht werden kann ohne den Anschluß an die Person Jesu von Nazaret. Diese Frage wird auch von Troeltsch verneint.

Die enge Bindung an den Ausdruck, der dem Erlösungsgedanken einst gegeben wurde, führt zur Schablonisierung und tut der religiösen Individualität Gewalt an.[1]) Hingegen die gänzliche Lösung des christlichen Erlösungsgedankens von dem historischen Boden, auf dem er entstand, hindert seine Wirksamkeit im persönlichen Leben. Nun ist es freilich geradezu das absichtsvolle Werk der älteren Dogmatik gewesen, die Auffassung des Erlösungsgedankens durch eine feste Formel zu schablonisieren, und solange der Katechismusunterricht in der Überlieferung der Schablone stecken bleibt, kann er der individuellen religiösen Auffassung und somit der lebendigen Religiosität nicht wahrhaft dienen. Es gilt hier, darauf zu achten, daß nicht die von einem Manne im Zusammenhang seines zeitgeschichtlichen jüdischen Vorstellungskreises gebildete Lehre zur Zwangsformel werde. Andererseits jedoch erhebt sich die sehr ernste Frage, ob diejenigen im Rechte sind, welche mit der paulinischen Formel von der ein für allemal am

---

[1]) Vgl. die treffenden Ausführungen von Walter Frühauf, Praktische Theologie! Kritiken und Anregungen, S. 68ff.

Kreuz getilgten menschlichen Sünde auch die Beziehung der Erlösung auf Jesus ganz aufgeben wollen.

Was würde es bedeuten, wenn die christliche Erlösungsidee von der Person Jesu emanzipiert würde? Wäre das die Befreiung von einer historischen einengenden Äußerlichkeit, die dem Universalismus im Wege stände, dann wäre ein entscheidender Grund für die Loslösung vorhanden. Allein die religiöse Psychologie zeigt, daß es im allgemeinen nicht ratsam ist, das religiöse Individuum durchaus und zumal in dieser höchsten und wichtigsten Angelegenheit seines Innenlebens auf sich selbst zu stellen. Mag es Menschen geben, deren religiöse Anlage so stark ist, daß sie fähig sind, ohne bestimmten Anschluß an die anderen ihres Gottes gewiß zu werden und in Gott zu leben, so zeigt nicht nur die Geschichte des Christentums, sondern die Geschichte des religiösen Lebens der Menschheit im allgemeinen, daß solche Individuen, falls sie wirklich angetroffen werden, selten sind. Die Religion der Individuen befindet sich, unbeschadet der stets deutlichen Eigenart, in der religiösen Kontinuität. Das kann ja schon deshalb nicht anders sein, weil jedes Individuum in ausgedehnter kultureller Abhängigkeit steht, ohne die es gar nicht sein könnte. Kein Individuum ist so selbständig, daß es auf dem Isolierschemel gedeihen kann. Umgekehrt wieder muß jede rechte Religiosität auf andere einwirken. Deshalb werden die Menschen, in denen das Gottesbewußtsein impulsiv mächtig wird, für einen kleineren oder größeren Kreis zu Propheten werden. Dabei sind selbst sie nicht bloß mitteilend, sondern auch empfangend. Wie wir es bei Jesus und Paulus sahen, so ist es auch sonst: die großen Förderer religiösen Lebens wachsen aus vorhandenem religiösen Leben heraus, und nur vermöge dieses

geschichtlichen Zusammenhangs ihrer eigenen Religiosität werden sie zu Trägern der religiösen Entwicklungsgeschichte. Wie viel mehr aber sind alle anderen Individuen von einem religiösen Meister abhängig, der ihnen zur Autorität wird! Und jede solche Autorität, die den christlichen Erlösungsgedanken vermittelt, ist von Jesus irgendwie abhängig. Mindestens also mittelbar bleibt Jesus als die Autorität unseres Erlösungsbewußtseins stehen.

Das ist ohne weiteres deutlich. Und der erhebende Rückblick auf die geschichtliche Erscheinung Jesu und die in ihm erschienene höchste und reinste Form der Erlösungsidee ist der universalistischen Ausbildung des Christentums keineswegs hinderlich. Vielmehr ist das geschichtliche Personleben Jesu von Nazaret das unveräußerliche Mittel, um die christliche Erlösungsidee in die Geschichte der Menschheit einzuführen und in ihr wirksam zu erhalten. Mag man auch mit vollem Rechte sagen, das Wesentliche sei doch allein jene Idee selbst, und wo sie am Werke sei, sei gewährleistet, was das Christentum erreichen will: immerhin handelt es sich doch nicht um eine bloße Idee, sondern zugleich um ihre Aufnahme ins persönliche Leben. Die Pädagogik weist der Religionspsychologie den Weg, indem sie längst von der lehrhaften Mitteilung grundsätzlich zur Darbietung des Beispiels und zur Pflege der Anschauung übergegangen ist. Persönliches neues Leben wird weder an einem Dogma noch an einer reinen Idee entzündet, sondern an der Anschauung solchen Lebens. Doch wieder nicht so, daß das Vorbild der erlösten, in Gott lebenden Seele sklavisch nachgeahmt werden müßte. Diese Auffassung wurde schon zurückgewiesen. Sondern wie alles ethisch Geartete und alles Religiöse ist auch das im Erlösungsbewußtsein geführte Leben nirgend für die Indi-

viduen fertig gegeben, es muß vielmehr stetig neu werden. Nur steigt es nicht aus einem Abstraktum empor, sondern aus einem Konkretum, d. h. aus der geschichtlich vorliegenden Analogie.

Der Widerspruch gegen den Rückgang der religiösen Anschauung auf Jesus richtet sich demgemäß auch kaum irgendwo auf die religiös-sittliche Gestalt dieses Menschen oder auf seine Gottmenschlichkeit. Auch die entschlossenste Forderung des Individualismus für die Religion muß anerkennen, daß mit dem Verzicht auf die Anschaulichkeit des gottmenschlichen Lebens in einer überragenden historischen Person wie derjenigen Jesu Christi das so ganz auf sich selbst und auf das „Erlösungsprinzip" gestellte Individuum in der ihm anhaftenden Schwäche und Ohnmacht stecken bliebe und jedenfalls nicht wesenhaft und nicht dauernd darüber hinauskäme. Der wirkliche Erfolg wird erst durch den Aufblick zu einer in ihrer Art vollendeten religiösen Persönlichkeit erreicht. Dieser Aufblick ergänzt die individuelle Schranke. Mittelbar kann diese ergänzende Rolle auch die Gemeinde der Gleichstrebenden übernehmen, sofern in ihr viele Individuen geeint sind, die sich zu einem vielgestaltigen, aber relativ vollkommenen Ganzen verbinden. Doch nur dann hat diese Gemeinde die hier ins Auge gefaßte erzieherische und erhebende Kraft für die Einzelnen, wenn sie zugleich ihr Ideal in personhafter Gestalt vorstellt, dem die Einzelnen nachtrachten — ein Ideal, das dann über jedem und über allen Einzelnen zusammen steht. Das ist die Bedeutung der Kirche, ob sie nun den historischen Jesus oder den paulinischen Christus ihr Ideal nennt.

Deshalb darf man sagen, daß die Religion gerade auf ihrem Wege zum Universalismus der Anlehnung und

des steten Rückganges an und auf den historischen Quellpunkt bedarf. Würden die Individuen immer wieder genötigt sein, mit ihrer eigenen Produktivität aus sich selbst und dem Prinzip die Religion herzustellen, so würde nicht die universale, sondern eine partikularistisch zerspaltene Religion zustande kommen. Für die Bildung der Universalreligion ist die Beziehung auf die eigentümliche und grandiose Verkörperung der religiösen Kraft oder, mit Schleiermacher zu reden, auf das Urbild nötig. Jesus ist das religiös-sittliche Urbild dadurch, daß er durch seine ganze Lebenshaltung bewährt hat die Erlösung von der Knechtsreligion des Gesetzes, sowie von der Anspruchsreligion, die in pharisäischer Weise Lohn für Frömmigkeit begehrt, die Erlösung von der Sünde des Egoismus und des nüchternen Weltsinns, schließlich Erlösung von den Übeln, indem er sie als notwendige Teile des göttlichen Menschheitsplanes enthüllt und dadurch weiterhin uns die Zuversicht gegeben hat, uns in diesem Sinne um das Rätsel der Übel zu bemühen. In allem dem liegt auch die „Vergebung der Sünden". Jesus steht mit seinem Erlösungs-, Sittlichkeits- und Gottesbewußtsein als der schöpferische Genius vor uns, der in seiner Person, wie sie uns in den Evangelien entgegentritt, die vollkommene Religiosität dargelebt hat.

Aber — und nun kommt die Kehrseite — der Rückblick auf die geschichtlich-gewährleistende Instanz für die Wirksamkeit des Erlösungsprinzips darf nicht sklavisch verstanden werden, denn das wäre die Errichtung eines neuen Gesetzes. Das alte Wort von Christus als der **nova lex**, dem „neuen Gesetz", kann doch nur symbolisch verstanden werden. Der historische Punkt, wo die Erlösungsidee personhaft dargestellt und der göttliche Heilswille Fleisch

geworden, ist nicht Selbstzweck und nicht Glaubensgesetz. Die Geschichte selbst ist niemals Gegenstand des Glaubens. Das erste Beispiel hat hierfür der Apostel Paulus gegeben. Er weiß von der historischen Wirksamkeit Jesu, von Abendmahl, Tod und Auferstehung und stützt sein Christentum darauf; aber um die Frucht dieser Geschichte in sich zu erleben und den andern zu geben, will er die Geschichte nicht mehr kennen, will er von ihr absehen, biegt er sie um zur Symbolisierung des Ideals. „Von Christus nach dem Fleische wissen wir jetzt nicht mehr!" Er will nur „Christus" als den göttlichen „Geist" in der religiösen Vorstellung verwerten. Indem er diese Gestalt, deren Herkunft im dritten Abschnitt besprochen wurde, als das religiöse und sittliche Prinzip hinstellt, schimmert nur selten das Bewußtsein durch, daß der wahre Hintergrund des Erlösungsgedankens eine historische Person ist.

Indem Paulus den Kreuzestod des Christus in den Mittelpunkt seiner Predigt von der Versöhnung und Erlösung stellt und eine übernatürliche, sakramentale Wirkung von ihm erwartet, vollzieht er eine der mythologischen Gedankenverbindung eigentümliche Vermischung des Historischen und Einzelnen mit dem Symbolischen und Allgemeinen. Ein Stück Geschichte wird isoliert und supranatural ausgestattet, wobei die historische Vorstellung nebensächlich wird und bald verschwindet. Dieser Christus, der im Grunde ein personifiziertes Ideal ist, hat sich durch die Kirchen die Welt erobert. Es ist auch möglich, daß die Kirchen mit diesem Idealbilde bestehn bleiben. Aber als unerträglich hat sich die unklar vollzogene und nicht einmal offen eingestandene Kombination dieses mystischen Symbols mit der geschichtlichen Person Jesu von Nazaret erwiesen. Gegen diese Kombination lehnt sich der moderne

Wirklichkeitssinn auf, der ein solches Versteckspielen in ernsten Wahrheitsfragen nicht duldet. Das verworrene Ergebnis dieser Kombination kann nicht die Grundlage der religiösen Anschauung der Zukunftsreligion sein. Nicht nur die Individuen, sondern auch die Kirchen werden sich hier vor die Entscheidungsfrage zu stellen haben, ob sie ihr Christentum auf das mystische Symbol oder auf die historische Wirklichkeit stellen wollen. Daß unsere religiöse Rede und Vorstellung sich immer in Symbolen bewegt und bewegen wird, steht auf einem anderen Blatte und berührt diese Frage nicht. Denn hier handelt es sich um eine teils mythisch und teils geschichtlich betrachtete und mystisch anzueignende Gestalt. Mag nun vielleicht der Durchgang zur Universalreligion nicht für alle Individuen ohne Erneuerung des symbolisch-mythologischen Faktors geschehen können; mag somit für einige oder gar für viele auch innerhalb des Christentums die paulinische Christusgestalt an Stelle des historischen Jesus eine bedeutsame Rolle in der persönlichen religiösen Entwicklung einnehmen können: so kann doch zur Universalreligion selbst unmöglich die mythologische Färbung des religiösen Anschauungsstoffs gehören. In den meisten Fällen ist auch lediglich die bei den mythischen Bildern verweilende religiöse Erziehung der Anlaß, daß im späteren Alter der konservative Zug der positiven Religion wieder nach jenen Bildern verlangt.

Etwas anders ist der zweifache Weg zur Erlösung, den wir bei Paulus finden, zu beurteilen. Indem Paulus, wie wir sahen, für die griechische Welt auch den Gedanken prägte, daß der göttliche Geist auch abgesehen von dem Kreuzestode den Menschen zugänglich geworden ist, zeigt er zwei Wege zur Erlösung. Man kann sagen, es seien die zwei Grundtypen des Erlösungsweges, die sich jedoch

durch mancherlei weitere Variationen für die Individuen mannigfach differenzieren. Schon im Neuen Testament ist der „eine Geist" der Erlösungsgnade in Gestalt von „mancherlei Gaben" dargeboten. In dem einen dieser beiden Grundtypen, in dem von Paulus für die griechische Welt bereiteten, erscheint der eigentliche Heilsweg Jesu wieder. Religionspsychologisch angesehen gewinnen beide, wie das religiöse Leben der Christenheit zeigt, nebeneinander Bedeutung. Man hat in Bezug auf die Erlösungshoffnung und Erlösungsgewißheit die Individuen in die schwermütigen und leichtmütigen unterschieden (Leuba, James). Wir können auch sagen, von denen, die über die religiös-sittlichen Kräfte des Menschen pessimistisch urteilen, unterscheiden sich die optimistischen Beurteiler. Jenen entspricht am meisten der Weg, den Paulus, als er sich mühsam vom strengen Gesetz losgerungen, ging, um nun nicht in Verzweiflung zu sinken wegen der sittlichen Kraftlosigkeit. Diesem grüblerischen und selbstquälerischen Temperament ward der Kreuzestod des Christus zum zweiten Gesetz, zur fixen Norm. Erst der Verkehr mit den Optimisten hat ihn offenbar zu der Erkenntnis gebracht, daß es für Menschen von anderer Disposition einen anderen Weg gibt: der göttliche Geist ist frei geworden und will aufgenommen werden. Das ist der Weg, den Jesus empfahl, indem er vom Gesetz innerlich freie Menschen, wie er selbst einer war, voraussetzte und ihnen den Befehl erteilte, neue Menschen durch Buße und Sinnesänderung zu werden. Dennoch verfehlt auch bei dieser Klasse der tragische Abschluß des Lebens Jesu seine Wirkung nicht. Das Evangelium wird dadurch auf den Gipfel der Tat gehoben. Daß es auch bei freier Entfaltung der Lebenskräfte ein Besonderes und ein Ernstes ist um die Gewinnung der eigenen

Seele und um die Gewißheit des höheren Lebens, das wird auch denen, die den finsteren Weg der Gesetzesvorschriften nicht kennen, durch Jesu Todesleiden anschaulich. Denn der Kreuzestod ist dem innerlich freien Menschen das große Beispiel der rechten Lebenseinschätzung. Auch dem „Leichtmütigen" wird an diesem Exempel deutlich, daß das Evangelium vom Leben, das nur der Verlierende gewinnt und das der Haschende verliert, die tiefste sittlich-religiöse Wahrheit umschließt.

Die Schwermütigen und die Leichtmütigen sind die religionspsychologisch wichtigsten Typen der Menschen, und zwischen diesen Extremen befindet sich die lange Kette der Nüancen und Mischungen. Daß allen je in der ihnen zuträglichen Weise die Idee der Erlösung praktisch werden kann, ist die Anforderung, welche an eine Religion, die universal sein oder werden will, gestellt werden muß. Das Christentum wird nicht nur dadurch seine universalistische Kraft bewähren, daß es die Erlösungssehnsucht aller zu befriedigen vermag, sondern vor allem dadurch, daß es die Befriedigung darreicht, indem es durch die Vorführung des gesetzesfreien und gottinnigen Lebensideals in Jesus zur gesetzesfreien, reinen Sittlichkeit emporhebt. Kann es im Verfolg des von ihm zurückgelegten Entwicklungsganges auch zur Universalreligion in dem Sinne werden, daß es für alle Zukunft gilt? Wir brauchen nicht an eine gewiß nicht an sich ausgeschlossene biologische Entwicklung über den heutigen Menschentypus hinaus zu denken. Auch die Menschheitsgeschichte selbst hat bereits so zahlreiche Wandelungen durchgemacht, daß im weiteren Wechsel der Kulturen solche Kulturformen denkbar sind, die, mit einer wesentlich anderen Geistesbildung einhergehend, eine Re-

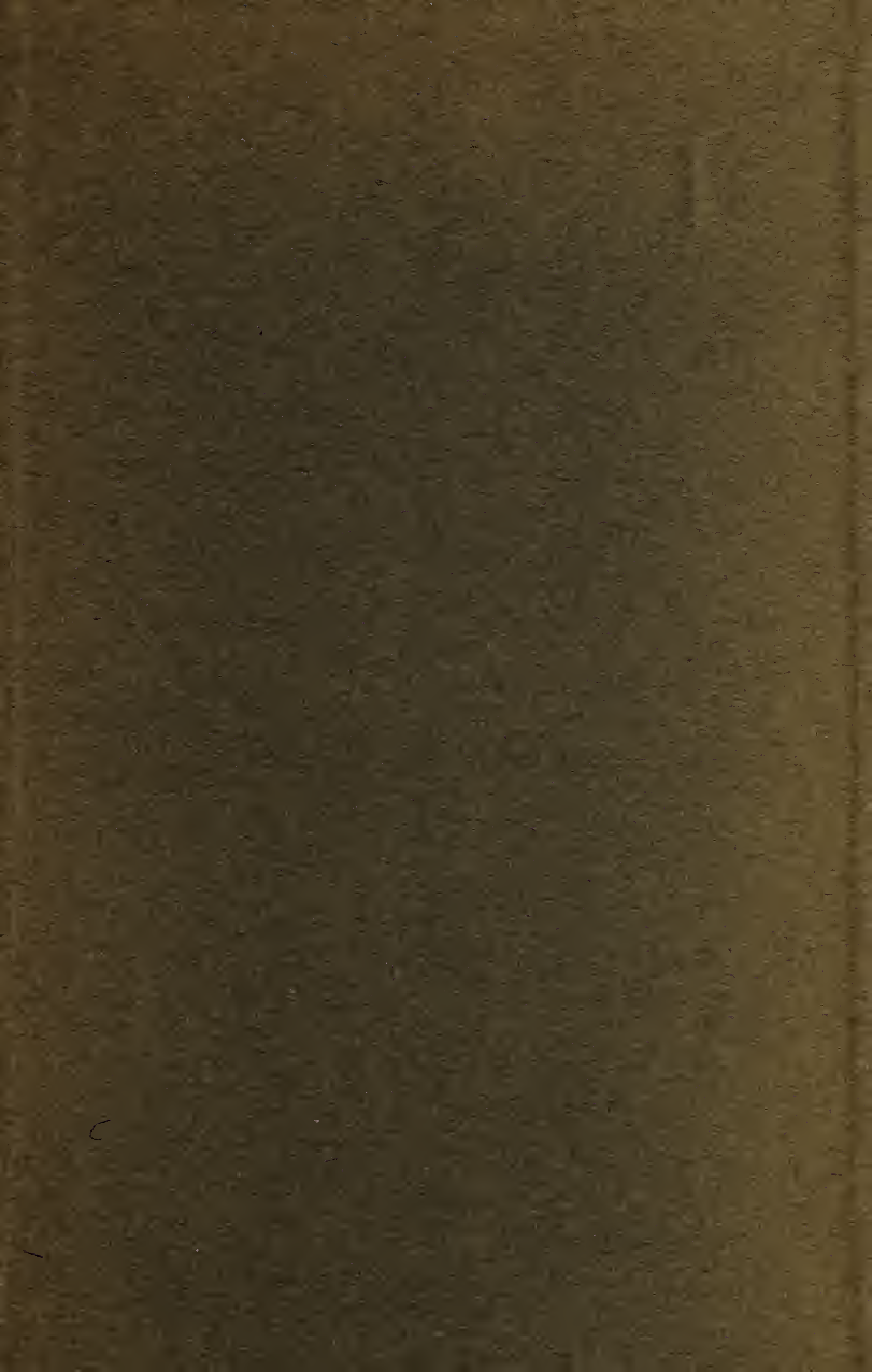
ligionsform hervorrufen oder verlangen müßten, die von der gegenwärtigen Kulturreligion beträchtlich abweicht. Doch entzieht sich eine derartige Erwägung vollständig der wissenschaftlichen Kontrolle. Die wissenschaftliche Erörterung muß bei unserer Kultur stehen bleiben, und sie darf sagen, daß für diese im Christentum die zutreffende Erlösungsreligion gefunden ist. Freilich ist das Christentum dabei in seiner geschichtlichen Gesamterscheinung zu verstehen, einschließlich der Möglichkeiten weiterer Epigenesis. Diese Epigenesis hat diejenigen Elemente aus der christlichen Urzeit festzuhalten und der Welterkenntnis unserer Zeit entsprechend zu gestalten, welche frei von den dem Universalismus entgegenstehenden Schranken sind. Sie hat die anderen urchristlichen Elemente daraufhin zu untersuchen, ob die ihnen anhaftenden Schranken sich beseitigen lassen unter Beibehaltung des Kernes; und sie hat an den geschichtlichen Werdegang des Christentums anzuknüpfen, der den immer aufs neue wiederholten und größtenteils „unbewußt" vorgenommenen Versuch zeigt, die überlieferte Form der christlichen Religion zeit- und kulturgemäß zu gestalten.

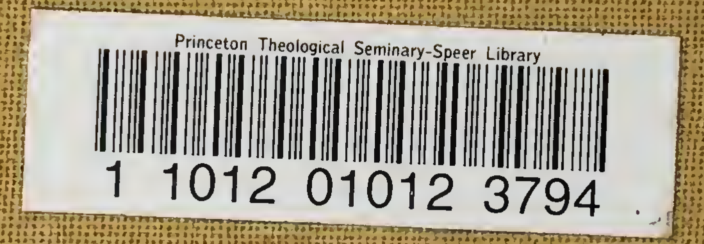
Namenverzeichnis.

Sachregister.








Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01012 3794